This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 246 222

LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LET THERE BE LIGHT
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
ORGANIZED 1868

JANE K. SATHER
LIBRARY FUND.

Accession .....
Class .....

M. MORLAIS

DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE DES LETTRES DE TOULOUSE

ÉTUDES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

SUR LES ÉCRIVAINS LATINS

La *Métaphysique* de Lucrèce.
Les *Opinions religieuses* de Cicéron.
La *Religion* de Virgile.
La *Doctrine religieuse* et le *Christianisme* de Sénèque.
La *Religion* dans la *Pharsale*.
Les *Idées philosophiques et religieuses* de Juvénal.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS
LIBRAIRIE CH. POUSSIELGUE
RUE CASSETTE, 15

1896

ÉTUDES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

Tout exemplaire non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Histoire de la Littérature latine. In-18 jésus, broché. Paris, Poussielgue..... 2 50

— Relié toile pleine..... 3 »

Étude sur le Traité du libre arbitre de Vauvenargues. Un vol. in-8°. Paris, Thorin.... 4 »

De Vita et Scriptis Roberti de Torinneio, abbatis in Monte Sancti Michaelis. Un vol. in-8°. Paris, Thorin..... 3 »

Études morales sur les grands Écrivains latins. Un vol. in-12. Paris, Vic et Amat... 2 50

ÉTUDES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES

SUR LES ÉCRIVAINS LATINS

PAR

L'ABBÉ M. MORLAIS

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE DES LETTRES DE TOULOUSE

La *Métaphysique* de Lucrèce.
Les *Opinions religieuses* de Cicéron.
La *Religion* de Virgile.
La *Doctrine religieuse* et le *Christianisme* de Sénèque.
La *Religion* dans la *Pharsale*.
Les *Idées philosophiques et religieuses* de Juvénal.

PARIS

LIBRAIRIE CH. POUSSIELGUE

RUE CASSETTE, 15

1896

Droits de reproduction et de traduction réservés.

SATHER

BL 801
M6

AVANT-PROPOS

Dans une première série d'*Études* publiées il y a quelques années, j'essayai d'esquisser le portrait des principaux représentants de la littérature romaine. Je m'attachai à mettre en relief les traits généraux de leur physionomie morale; je n'entrai pas dans l'analyse de leurs pensées les plus élevées et de leurs sentiments les plus intimes. Ces esquisses n'étaient que la notation d'une première impression éprouvée à leur contact, et comme la préface d'un travail plus approfondi.

Les nouvelles *Études* que je présente aujourd'hui au public ont un caractère plus scientifique. Je les intitule ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES, parce que, moins préoccupé des auteurs que de leurs

doctrines, je me suis appliqué à dégager de leurs écrits les opinions qu'ils ont émises sur Dieu, la Providence et la destinée humaine.

Ce volume est extrait, comme le précédent, de leçons faites à l'Institut catholique de Toulouse. Il comprend dix *Études* se répartissant inégalement sur six auteurs différents, poètes ou philosophes : Lucrèce, Cicéron, Virgile, Sénèque, Lucain et Juvénal.

Lucrèce appuie sa cosmologie sur des principes que la science de son temps ne pouvait vérifier. J'ai décoré du nom de métaphysique ces données *a priori,* qui d'ailleurs laissent intact le problème des origines que le disciple d'Épicure s'était flatté de résoudre.

Sans être proprement philosophe, Cicéron est le principal représentant de la philosophie à Rome. Une vue d'ensemble sur ses divers ouvrages de philosophie précède l'étude particulière de ses idées sur Dieu et la vie future. En religion, comme en politique, il n'a guère eu que des opinions de circonstance : ses idées religieuses sont trop mobiles et trop inconsistantes pour

mériter le nom de croyances. D'où le titre « opinions religieuses » et « opinions sur l'immortalité de l'âme » donné aux deux derniers chapitres qui le concernent.

Pour quiconque étudie le développement et les transformations de la pensée religieuse à travers les âges, les poètes, qui donnent une expression aux sentiments et aux aspirations de la foule, ne sont pas moins utiles à consulter que les philosophes. Virgile a recueilli dans ses œuvres les différentes formes et les principaux rites de la religion romaine. Il en a fait une exposition nouvelle, adaptée aux besoins de son temps. Il y a maintenu des traditions mythologiques dont il n'était pas dupe, mais le sentiment religieux se fait jour à travers ces croyances d'un autre âge, et je n'ai pas craint de consacrer un long chapitre à la religion de Virgile. Pour être complet, j'ai dû y joindre une étude spéciale sur la vie future dans le sixième livre de l'*Énéide*. On y trouve juxtaposées les croyances populaires et les conceptions des philosophes, la description des enfers et la doctrine de la métempsycose ou transmigration des âmes.

Sénèque, qui a d'ailleurs plus d'un trait de ressemblance avec Cicéron, a poussé plus loin que lui ses investigations sur la nature de Dieu et ses rapports avec l'homme. De mythologique et nationale, la religion devient avec lui humaine et individuelle. La connaissance des choses divines est à ses yeux de la plus haute importance : supprimez-la, la vie ne vaut plus la peine d'être vécue. — Traitant des doctrines religieuses de Sénèque, je ne pouvais éviter la question de son prétendu christianisme. Je crois avoir établi que les relations de Sénèque avec saint Paul sont moins que probables. Quant à l'influence des épîtres de l'Apôtre sur les maximes du philosophe, il est impossible d'en discerner la moindre trace. Il y a un abîme entre l'orgueil du stoïcien qui ne relève que de lui-même et l'humilité du chrétien qui rapporte tout à Dieu.

Lucain appartient doublement à la famille de Sénèque. Comme son oncle, il a rompu avec les dieux officiels de l'ancienne Rome. La religion n'en tient pas moins une grande place dans la *Pharsale*, aussi grande, sinon plus, que dans l'*Énéide;* mais c'est une religion d'un caractère bien

différent. J'ai essayé d'en démêler les divers éléments et de ramener à l'unité des conceptions si disparates.

Les idées philosophiques et religieuses de Juvénal n'étaient pas moins difficiles à déterminer. Je me suis appliqué à les dégager de la violence de ses invectives et de la brutalité de ses peintures, et j'ai essayé de montrer, à l'aide de ses satires, ce qu'étaient devenus à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne les principes de morale et les croyances religieuses de l'ancienne Rome.

Il m'est peut-être arrivé de prendre trop au sérieux les divagations de tel ou tel de ces auteurs dont j'ai patiemment dépouillé les écrits, et de regarder comme l'expression d'une pensée sincère ce qui n'était parfois qu'un jeu de l'imagination ou un simple exercice d'école. L'exercice, en tout cas, portait sur des matières de prix, et quand l'auteur manquait de conviction, je lui ai tenu compte de sa noble curiosité. Libre au lecteur de différer d'avis et de contester mes appréciations. Je lui ai mis sous la main les références qui lui permettront de se faire une opinion personnelle, lui

ménageant ainsi le double plaisir de s'instruire et de juger par lui-même.

Il est un point cependant qui me tient au cœur et sur lequel je reviens souvent, c'est que le christianisme a mis en pleine lumière les vérités essentielles que les poètes et les philosophes de l'antiquité n'ont fait qu'entrevoir. Cette conclusion de mes études sur la religion romaine, j'aimerais à la voir adopter par tous ceux qui liront cet ouvrage, et je leur souhaite l'entière sécurité d'esprit que procure aux hommes de bonne volonté la connaissance de l'Évangile.

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE DE LUCRÈCE.

Enthousiasme de Lucrèce pour la science et haine de la religion. — But qu'il se propose. — I. Double fondement de la métaphysique épicurienne : rien ne vient de rien et rien ne peut être anéanti. — La formation des corps, ce que Lucrèce appelle leur création, suppose une matière préexistante. — Lucrèce n'avait pas l'idée de la création.

II. Il ne pouvait pas l'avoir. — Cette idée n'avait pas cours à l'époque de Lucrèce. — Cicéron est le premier auteur profane qui l'ait entrevue. — Il l'avait sans doute empruntée aux Juifs.

III. Lucrèce divinise la Nature et lui attribue un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. — Comme son maître Épicure, c'est par une piété mal entendue qu'il enlève à la Divinité le gouvernement du monde. — Les philosophes naturalistes modernes tombent dans les mêmes contradictions et les mêmes inconséquences que Lucrèce. — Nécessité d'opposer la science et la foi aux ravages de la fausse métaphysique.

Lucrèce est le premier en date des philosophes romains. D'autres, avant lui, avaient mis à la portée des Romains les divers systèmes de la philosophie grecque. Mais aucun traducteur n'avait renouvelé en se les appropriant les idées qu'il empruntait à autrui. Lucrèce a repris à son compte et marqué de sa vigoureuse empreinte la doctrine d'Épicure : il a pu se vanter de poser le pied sur un terrain où personne à Rome n'avait encore pénétré. Les poètes dramatiques, Ennius tout le premier, avaient par-

fois renchéri sur les hardiesses de leurs modèles et attaqué la Providence. Lucrèce osa le premier porter un regard assuré sur la superstition romaine et rompre publiquement avec les croyances populaires. Le moment était venu où, dans le désarroi des croyances et des institutions publiques, les idées les plus dangereuses pouvaient se produire sans crainte d'être réprimées.

A l'origine des sociétés, la raison dut céder au sentiment; mais du jour où l'homme essaya de contrôler les phénomènes et d'en pénétrer les causes, il entra en lutte plus ou moins ouverte avec les fables et les légendes qui lui avaient jusque-là tenu lieu d'explication. Les premiers philosophes, il est vrai, y mirent des ménagements, et ne virent pas toujours les conséquences de leurs théories naturalistes : soit habitude d'esprit, soit prudence pour ne pas froisser les sentiments de leurs contemporains, leur enseignement moral et religieux fut souvent en contradiction avec leur cosmogonie. Mais la logique devait reprendre ses droits, et l'hostilité sourde qui existait entre la raison et la croyance ne tarda pas à éclater. Diagoras de Mélos fut condamné pour son impiété, et Socrate, avec toute sa prudence, ne put échapper à la même accusation. Platon et Aristote transportèrent les débats philosophiques dans une région inaccessible à la foule, et de ce chef n'eurent rien à démêler avec

elle. Epicure eut la prétention de ramener les questions sur le terrain de la réalité. Il n'avait plus besoin de ménager les susceptibilités d'un peuple moins crédule, et, déchirant toutes les voiles, il déclara que les préjugés religieux étaient le fléau de l'humanité, et que la science était le seul moyen de s'en débarrasser. Cette apothéose de la science, substituée à l'action de la divinité, fut pour Lucrèce un trait de lumière : le salut par la science, telle fut sa devise. Il aime à la répéter, et pour qu'on ne se méprenne pas sur ses intentions, après avoir indiqué l'importance et la difficulté de son entreprise, il débute en ces termes : « Ces ténèbres et ces terreurs de l'esprit humain, ce ne sont pas les rayons du soleil, ni les traits lumineux du jour qui les dissiperont, mais le tableau de la nature et l'étude de ses lois. »

Il y a quelque chose de généreux dans cette tentative d'affranchissement. Tout laisser pour se livrer à l'étude de la nature et lui demander le secret de notre destinée, s'élever par la connaissance des choses au-dessus des vaines frayeurs et des fantômes auxquels sont assujetties les âmes vulgaires, voilà, certes, un idéal qui n'est pas à dédaigner, et je comprends l'enthousiasme de Lucrèce s'élançant à la conquête de la science et croyant déjà la posséder. Pourquoi faut-il qu'un préjugé non moins dangereux que ceux qu'il

voulait combattre l'ait entraîné au delà du but, et que, dans son effort pour s'arracher aux ténèbres de la superstition, il soit tombé dans l'abîme de l'irréligion? Pour lui, plus encore que pour son maître, la religion est le grand mal, et, comme elle a de profondes racines dans le cœur de l'homme, il met tout en œuvre pour l'en arracher. C'est ainsi qu'au lieu du monument scientifique qu'il nous annonçait, Lucrèce n'a laissé qu'un plaidoyer contre la religion, un essai d'apologétique au plus mauvais sens du mot, puisque la cause qu'il défend et les arguments qu'il emploie sont également condamnables. C'est la haine de la religion qui a inspiré le poème *De la nature*, et l'idée préconçue qu'elle est un obstacle au bonheur de l'humanité s'y fait jour à chaque page. La passion vient au secours de la logique et la remplace au besoin; l'éloquence tient souvent lieu de rigueur scientifique. Expliquez le monde comme vous voudrez : pourvu que les dieux n'y soient pour rien, Lucrèce se tient pour satisfait. Par haine du surnaturel, il se jette de parti pris dans l'invraisemblable et la contradiction, et sa physique tant vantée par les matérialistes modernes, bien qu'intéressante à étudier comme spécimen de la science antique, témoigne moins de l'esprit d'observation que de la féconde imagination de ceux qui l'inventèrent. Ce qu'il y a de meilleur en

elle, ce sont les principes métaphysiques qui lui servent de fondement. Outre que ces principes sont la clef du système, ils sont susceptibles d'une double interprétation ; il sera donc bon de s'y arrêter, d'autant plus que les commentateurs ont coutume de les passer sous silence et d'en indiquer simplement l'origine sans en discuter la valeur.

I.

Ce nom de métaphysique, appliqué à la doctrine épicurienne, doit pour le moins sembler paradoxal, car on enseigne communément que ce qui distingue Épicure des philosophes qui l'ont précédé, c'est son esprit pratique et son dédain pour la métaphysique. Elle ne tient aucune place dans les divisions traditionnelles de sa philosophie. Cicéron nous apprend dans le *De finibus* que les épicuriens divisent la philosophie en trois parties : la physique ou explication de la nature, la logique ou canonique, la morale ou science du bonheur. Diogène Laërce, dans ses *Vies* des plus illustres philosophes, reproduit la même division dans un ordre un peu différent. Épicure, dit-il, divise la philosophie en trois parties, dont la première donne des règles pour bien juger, la deuxième traite de la physique, et la troisième de la morale.

Tous ceux qui ont parlé de Lucrèce ont été fidèles à cette classification; ils ont attiré l'attention sur la physique et la morale d'Épicure, mais, à ma connaissance, ils n'ont jamais fait mention de sa métaphysique. M. Martha, dans son beau livre sur le *De natura rerum,* a successivement passé en revue la morale, la religion et la science de Lucrèce; mais, préoccupé avant tout du mérite littéraire du poète, il n'approfondit pas la doctrine du philosophe. On s'accorde généralement à dire que sa métaphysique est de n'en point avoir. Mais qu'on le veuille ou non, il est impossible de s'en passer : la science lui emprunte ses principes et lui demande son couronnement. Les positivistes eux-mêmes doivent s'incliner devant elle : « Ce qui est au delà du savoir positif, a dit M. Littré[1], soit, matériellement, le fond de l'espace sans bornes, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est inaccessible à l'esprit humain. » Mais inaccessible ne veut pas dire nul et non existant. Quant aux matérialistes, ils sont bien obligés de dépasser la nature et d'emprunter à la métaphysique le fondement de leur système. Épicure n'y a pas manqué. Il est vrai que ses axiomes métaphysiques, il ne les invente pas : principes et déductions, il doit à peu près

1. *Préface d'un disciple.*

tout à Démocrite. Lucrèce les reproduit à sa façon, sans y rien changer d'essentiel; il insiste seulement d'une manière particulière sur l'exclusion de la divinité dans le gouvernement de l'univers, et nous met ainsi en défiance contre son impartialité.

Il semble étrange, au premier abord, que, dans une œuvre consacrée à l'explication de la nature, Lucrèce commence par établir un principe qui de son temps ne pouvait être prouvé par l'expérience. Cependant, comme il admet deux principes de connaissance, les sens et la raison, il n'y a pas trop lieu de s'en étonner. Nous débuterons par ce principe, dit-il : « Aucune chose ne peut naître de rien par un acte de la puissance divine, *nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam*[1]. » C'est la traduction de l'axiome adopté depuis Démocrite par tous les philosophes naturalistes μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γένεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι, rien ne vient de rien, et rien ne s'anéantit. Lucrèce a consacré cent vingt vers au développement de ce double principe, sur lequel repose tout l'édifice de son poème. Il s'agit de savoir quelle en est la véritable signifi-

1. L'axiome épicurien, cité par Diogène Laërce (X, 38), οὐδὲν γίγνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, est modifié par l'adjonction de *divinitus unquam*. Épicure ne dit pas qu'il est impossible que les êtres soient l'œuvre de Dieu. Lucrèce, au contraire, insiste sur ce point; il témoigne par là de son parti pris contre l'intervention de la divinité.

cation. Le poète a-t-il voulu expliquer l'origine de la nature elle-même et nier la création proprement dite, ou bien s'est-il contenté d'exprimer la loi de ses tranformations? Le sens de Démocrite n'est pas douteux, mais Lucrèce n'a-t-il pas élargi le problème? La question est difficile à résoudre et nous oblige à serrer le texte d'aussi près que possible.

Ce qu'il y a d'important dans sa formule c'est, avec *divinitus,* le terme *gigni* qui, comme le γίγνεσθαι grec, éveille l'idée de naissance et de génération, rien ne peut naître ou être engendré de rien. Qui dit naissance dit production d'un être par un autre de même nature; prendre naissance, c'est sortir d'un principe préexistant. La création ainsi entendue et assimilée à la naissance et à la production des choses que nous voyons s'accomplir sous nos yeux, il est bien évident que Dieu ne peut la réaliser sans matière préexistante. Le nouvel être étant par définition une simple transformation, un nouvel assemblage d'anciens éléments, le néant ou le rien ne peut remplir ce rôle de matière. Mais Dieu ne peut-il faire par sa toute-puissance que là où rien n'était quelque chose apparaisse et produire ce qui n'était pas? Nous dirons alors que Dieu a créé les choses de rien, c'est-à-dire qu'il les a appelées à l'existence sans le secours d'aucune matière : *e nihilo* désigne ici non la

cause matérielle, mais le point de départ de l'action créatrice, la matière négative de la création, disent quelques scolastiques. L'imagination s'effraie devant ce mystère qu'elle ne peut se représenter en aucune façon, mais la raison n'a rien trouvé de mieux pour expliquer l'origine des choses.

Dans le langage usuel on emploie souvent l'un pour l'autre des mots qui ont une signification analogue. Lucrèce, pour ce qui le concerne, se sert indifféremment des expressions naissance et création pour exprimer la même idée. L'examen du contexte peut donc seul nous fixer sur le sens de sa formule. Quel emploi fait-il de son axiome? quelle portée a-t-il dans son argumentation?

Il tient à affirmer ce principe que rien ne vient de rien, « parce que la terreur domine tellement les mortels qu'à la vue des mille phénomènes de la terre et du ciel, dont ils ne peuvent découvrir les causes, ils les attribuent à l'intervention d'une puissance divine; aussi, quand nous verrons que rien ne peut être créé de rien, nous découvrirons mieux ensuite ce que nous cherchons, à savoir de quel principe chaque chose peut être formée, et comment tout s'accomplit sans l'intervention des dieux. » Nous voilà renseignés, si nous ne l'étions déjà, sur le but moral et scientifique qu'il se propose : ras-

surer les hommes en leur découvrant les principes de chaque chose. Mais ceci n'avance pas beaucoup la question. Nous reconnaissons volontiers que la science est bienfaisante. Il est certain que l'ignorance dans laquelle beaucoup de gens sommeillent avec tant de sécurité est souvent pour l'esprit une cause de trouble, et qu'elle est pour beaucoup dans la frayeur que produit sur nous l'importance ou l'étrangeté de certains phénomènes; mais le plus souvent il n'est pas nécessaire de recourir à la première cause pour se rassurer, et la connaissance des lois naturelles nous a familiarisés avec des prodiges qui jetaient l'épouvante dans l'âme de nos aïeux. C'est ainsi que les comètes sont devenues inoffensives; dans certains pays elles effraient encore la foule, mais elles n'ont pas de prise sur un esprit éclairé. Il en est de même pour d'autres phénomènes moins faciles à prévoir : on se demande encore quelle est la cause des tremblements de terre, mais personne ne songe à les attribuer à une puissance occulte et malfaisante. Le savant peut rendre de grands services à l'humanité en étudiant les lois propres à chaque science; il peut, il doit même, en tant que savant, expliquer les phénomènes, sans s'occuper de l'origine des êtres.

Il le peut, direz-vous; mais Lucrèce n'est-il pas allé plus loin lorsqu'il a dit que rien ne

peut être créé de rien, *nil posse creari de nihilo.* Cette traduction littérale ne tranche-t-elle pas la question? D'accord, s'il s'agissait d'un moderne, mais avec Lucrèce il en va tout autrement. Il s'agit précisément de savoir quel sens il donne à ce mot *creare* qui revient si souvent sous sa plume. Ces expressions *creari, creatio,* comme le *bara* hébreu, sont loin d'avoir le sens précis de notre mot *création.* Non seulement Lucrèce, comme nous l'avons remarqué, se sert indifféremment de *creare, gignere,* et autres mots analogues pour exprimer la même idée, mais, au témoignage de saint Jérôme, les mots *creare, condere, formare,* sont synonymes et s'emploient indistinctement l'un pour l'autre. L'idée de création nous est aujourd'hui familière et le mot a par lui-même une signification très nette, sinon très compréhensive. Il n'en était pas de même pour les anciens, et quand nous rencontrons chez eux des formules comme celle-ci : « Rien ne peut être créé de rien », ce n'est que par l'emploi qu'ils en font qu'on peut en déterminer le sens. Or, Lucrèce appelle habituellement création la formation des corps et le mélange des éléments, conservant ainsi son sens étymologique au mot *creare* qui paraît être de la même famille que κεράω, forme secondaire de κεράννυμι, qui signifie mélanger.

Et ce qui prouve bien qu'il ne s'agit ici que

des combinaisons et des arrangements de la matière qui donnent naissance à de nouveaux êtres, c'est l'argument péremptoire qu'il apporte à l'appui de son principe. Voici, en effet, comment il raisonne : « Si quelque chose se formait de rien, toute espèce d'êtres pourrait naître indifféremment de tous les corps, sans germes particuliers. On verrait des hommes sortir soudain du sein de la mer, des poissons et des oiseaux naître des entrailles de la terre, des troupeaux de toute espèce s'élancer dans le ciel... Mais comme chaque corps est formé de germes particuliers, il ne paraît à la lumière du jour qu'après avoir pris naissance en un lieu où se trouvent les éléments de la matière qui le compose. » De même pour l'accroissement : « Pour croître, les corps n'auraient pas besoin du temps qu'exige le concours des germes, s'ils pouvaient s'accroître de rien. On verrait de petits enfants devenir soudain des hommes, et du sein de la terre s'élanceraient tout à coup des arbres déjà grands. Or rien de pareil n'arrive : tout s'accroît lentement, comme il est naturel, les semences étant déterminées; et, en croissant, chaque espèce garde son caractère. »

Voilà assurément des idées justes et lumineuses. Mais que conclure de tout cela? sinon qu'il n'y a pas de composé sans parties composantes, et que la formation des corps suppose des élé-

ments préexistants? Les transformations de la matière ne se font pas au hasard, le monde est soumis à des lois et à un ordre invariable. Lucrèce témoigne d'un esprit vraiment scientifique en faisant appel à l'observation de la nature. Ses conclusions sont peut-être excessives lorsqu'il déclare qu'il y a une matière propre à la formation de chaque espèce de corps, et qu'elle ne peut produire autre chose. Les partisans de la théorie de l'évolution ne lui accorderont pas cela, et Lucrèce oublie lui-même ce principe, lorsqu'au cinquième *livre* il explique si bizarrement la naissance ou plutôt l'apparition de l'homme primitif. « Partout où la disposition des lieux s'y prêtait, on voyait croître des matrices attachées à la terre par des racines : quand le terme était venu, elles s'ouvraient par l'effort des nouveau-nés, qui fuyaient l'humidité et aspiraient au jour; alors la nature leur présentait les canaux de la terre, qu'elle forçait à leur verser par ses veines ouvertes un suc semblable à du lait... Ainsi, c'est à juste titre que la terre a reçu et conservé le nom de mère, puisqu'elle a d'elle-même créé le genre humain et produit, pour ainsi dire, à heure fixe, tous les animaux qui exercent leur fureur dans les vastes montagnes, et en même temps les habitants de l'air avec leurs formes diverses. Mais comme il faut bien que sa fécondité ait un terme, elle s'est

arrêtée, comme une femme épuisée par l'âge[1]. » Il est difficile de se contredire plus formellement. Mais ce n'est pas le lieu de relever les inextricables difficultés dans lesquelles l'erreur s'embarrasse elle-même; remarquons seulement que dans ce dernier passage le philosophe se rapproche de la doctrine de la création, puisqu'il admet la génération spontanée, qui en est une forme adoucie. S'il avait voulu être conséquent, il serait allé jusque-là; mais outre qu'il ne voulait à aucun prix recourir à l'intervention de la divinité, il y a des raisons de croire, comme nous le verrons bientôt, qu'il n'avait même pas l'idée de cette explication suprême.

Ce qu'il importe en ce moment de ne pas perdre de vue, c'est que dans l'explication de sa fameuse maxime : « Rien ne vient de rien », Lucrèce n'a parlé que de la génération, de la naissance et de l'accroissement des êtres, et qu'il n'a pas encore soulevé la question de l'origine des atomes ou corps premiers. Ceci est d'une importance capitale, car, quand il voudra prouver l'éternité des corpuscules, il fera une pétition de principe en renvoyant à sa théorie de la formation des corps.

Mais poursuivons avec le poète et examinons le deuxième principe de sa philosophie fonda-

1. V-804.

mentale. « La nature résout les corps en leurs éléments respectifs, et ne les anéantit pas. » En d'autres termes, tout se transforme, rien ne se perd. Les corps disparaissent, les éléments demeurent. « En effet, si quelque chose pouvait périr de tout point, on verrait les corps disparaître soudain et s'évanouir... Si le temps anéantit tout ce qui disparaît à nos yeux, s'il en consume toute la substance, où Vénus prend-elle la matière nécessaire pour renouveler les espèces vivantes et les ramener au jour? Où la terre industrieuse prend-elle les aliments qu'elle leur offre à chacune pour s'entretenir et s'accroître?... Toute substance périssable doit avoir été déjà dévorée par la durée infinie des âges écoulés. Que si les éléments qui entretiennent et réparent cet univers ont déjà existé dans le cours des siècles antérieurs, il faut qu'ils soient immortels et que rien ne puisse s'anéantir[1]. » Et un peu plus loin il ajoute pour conclure : les objets que nous voyons ne périssent pas entièrement, puisque la nature avec leurs débris forme de nouveaux êtres, et ce n'est que par la mort des uns qu'elle accorde la vie aux autres[2].

Bossuet s'est visiblement inspiré de ce passage lorsque dans son sermon sur la mort il redit à sa manière : « Tout nous appelle à la mort; la

1. I-210.
2. I-256.

nature, comme si elle était presque envieuse du bien qu'elle nous a fait, nous déclare souvent et nous fait signifier qu'elle ne peut pas nous laisser longtemps ce peu de matière qu'elle nous prête, qui ne doit pas demeurer dans les mêmes mains, et qui doit être éternellement dans le commerce; elle en a besoin pour d'autres formes, elle la redemande pour d'autres ouvrages. »

Cet axiome de la conservation de la matière est devenu aujourd'hui une vérité expérimentale : Lavoisier l'a mise en pleine lumière. Il a montré par sa théorie de la combustion, qui a été la base de la chimie moderne, que la quantité de matière dans tous les changements des corps est toujours la même. Des corps disparaissent pour en former d'autres ; mais dans toutes les compositions et décompositions les balances du chimiste accusent toujours à la fin de l'opération le même poids qu'au commencement. Cette loi est générale. « Les corps peuvent, lorsqu'ils sont soumis à l'action des agents chimiques ou physiques, se désagréger, changer de forme et d'aspect à l'infini; mais, dans aucun cas, la plus petite parcelle de matière ne disparaît, ne s'anéantit. » La théorie de Lucrèce se trouve ainsi confirmée par l'expérience, et de la métaphysique a passé dans la science. Mais n'oublions pas que les philosophes anciens, aussi bien que leurs interprètes du moyen âge, n'ont

fait sur ce point que des spéculations plus ou moins ingénieuses et des raisonnements *a priori* qui n'avaient rien de commun avec la méthode expérimentale. Ils traitaient cette question comme beaucoup d'autres du même genre par les procédés de la métaphysique. Il était bon de le remarquer pour justifier le titre de cette étude : la métaphysique de Lucrèce.

D'ailleurs, bien qu'elles ne soient pas d'une exactitude rigoureuse, les observations du poète philosophe ne manquent pas d'intérêt. Il n'a pas eu le mérite de les inventer, puisque son maître Épicure, qui les avait lui-même en grande partie empruntées à Démocrite, les avait développées avant lui, comme le témoignent la lettre à Hérodote et les fragments de sa *physique* que l'on a retrouvés dans les débris d'Herculanum. Mais on doit lui savoir gré d'avoir reproduit certains tableaux de la nature en traits ineffaçables et d'avoir animé de la grâce et de la vigueur de son génie la logique de ses raisonnements. Par exemple, quoi de plus vivant et de plus poétique que ce tableau de la vie qui se répand et fait son ascension dans tous les règnes de la nature! « Les eaux des pluies disparaissent, aussitôt que l'Éther, source de la vie, les a précipitées dans le sein de la terre; mais aussi les riches moissons s'élèvent, les rameaux des arbres se couvrent de verdure, les arbres grandissent et

plient sous le poids de leurs fruits. L'espèce humaine et les bêtes sauvages tirent de là leur nourriture; les villes florissantes se parent d'un peuple d'enfants, et, dans les vertes forêts, on entend de toutes parts les concerts des jeunes oiseaux[1]. » Ne dirait-on pas que le poète a reçu les confidences du génie de la nature et que la sourde germination des choses a retenti dans son âme? Ses effusions lyriques sont l'expression de l'universelle symphonie.

Lucrèce ne s'est occupé jusqu'ici que de la formation et de la dissolution des corps et des transformations infinies de la matière. Tous ces phénomènes de composition et de décomposition s'expliquent par le mélange et l'association des éléments. Mais ces corps premiers eux-mêmes, quels sont-ils, et d'où viennent-ils? Lucrèce se trouve acculé devant le problème métaphysique par excellence. Il ne l'aborde pas directement. Il commence par dissiper une objection qui se présente naturellement à l'esprit. Comment admettre l'existence d'éléments qui échappent à notre perception? Il fait appel à l'expérience, et montre, par une série d'exemples tirés de la nature, que nous sommes bien obligés de reconnaître l'existence d'une foule de choses que nous ne voyons pas. Les vents, les odeurs, la chaleur,

1. I-214.

le froid, les sons, l'œil ne les saisit point, et cependant « tous ces objets sont nécessairement de nature corporelle, puisqu'ils ont la vertu d'ébranler nos sens; car ce qui n'est point corps ne peut ni toucher ni être touché[1]. » Il faut donc reconnaître que la nature agit au moyen de corps imperceptibles. Cette première difficulté aplanie, il démontre ensuite que tout n'est pas matière continue et condensée en tous sens, et que les corps sont mêlés de vide. Impossible sans le vide d'expliquer le mouvement et la pénétration réciproque des corps. Cette argumentation, très ingénieuse d'ailleurs, n'a qu'une importance secondaire et l'on discutera longtemps sur ce point dans les écoles avant de pouvoir s'entendre.

Mais ce qui doit attirer notre attention, c'est la manière dont il prouve ou plutôt dont il essaye de prouver l'éternité des atomes. Il l'a déjà affirmée en expliquant que rien ne se crée ni ne se perd, mais, comme c'est le point important du système, il y revient un peu plus loin. Les atomes existent, indépendamment de toute formation ou mélange, puisqu'ils sont solides et insécables par définition. Mais depuis quand? Lucrèce ne se met pas en peine de l'établir, ou plutôt il admet la durée infinie des âges et par là même

1. I-298.

des atomes qui composent l'univers. Il ne s'explique pas sur cette durée infinie des âges écoulés. On pourrait même se demander s'il se fait une idée bien nette de cette infinité, et s'il ne faut pas l'entendre d'une durée très longue, qui a commencé on ne sait comment, car l'esprit répugne à l'hypothèse d'un nombre actuellement infini. Quoi qu'il en soit, s'il n'insiste pas sur l'existence antérieure des atomes, il se plaît en revanche à répéter qu'ils sont impérissables. Il établit d'abord qu'ils peuvent l'être — la matière dont la substance est impénétrable peut subsister éternellement, lors même que tout le reste se décompose — puis qu'ils doivent l'être — puisque les corps premiers sont solides et exempts de vide, ils sont nécessairement éternels. « D'ailleurs, dit-il, si la matière n'était pas éternelle, toute chose serait déjà retombée dans le néant, et tout ce que nous voyons aurait repris naissance dans le néant. Mais j'ai montré plus haut que rien ne peut être créé de rien, ni ramené à rien après avoir pris naissance. Il s'ensuit que les éléments doivent être d'une matière impérissable, où tout est ramené à l'heure suprême de la dissolution, pour que la matière ne manque jamais au renouvellement universel[1]. »

1. I-533.

Nous tenons le dernier mot du système. Les atomes sont éternels, parce que rien ne peut être créé de rien. Il semble difficile de porter une atteinte plus directe à la doctrine de la création, prise au sens absolu. Cependant, si l'on y regarde de près, on verra qu'elle n'est même pas effleurée. Comment, en effet, Lucrèce prouve-t-il cette impossibilité de la production *ex nihilo?* En renvoyant à la preuve qu'il a donnée précédemment pour expliquer la formation des corps : « J'ai montré plus haut que rien ne peut être créé de rien, ni ramené à rien après avoir pris naissance. » Or, nous savons que cette preuve ne dépasse pas l'ordre expérimental, et revient à dire : « Rien de ce que nous voyons n'est créé de rien, *De nihiloque renata forent quæcumque videmus.* » La création n'est jamais pour lui qu'un mélange, un assemblage, une agrégation d'atomes formant un corps. Il dépasse, il est vrai, les données de l'expérience, et fait œuvre de métaphysicien lorsqu'il affirme que les atomes sont éternels; mais pour soutenir qu'il oppose cette doctrine à celle de la création, il faudrait d'abord établir que la notion de la puissance créatrice était présente à son esprit. Il combat, à plusieurs reprises, la croyance à la Providence et déclare énergiquement que les dieux ne sont pour rien dans les transformations de la matière et dans le gouvernement du

monde, mais nulle part il ne s'attaque à l'idée qu'ils auraient pu créer les atomes. Cependant son zèle de néophyte et son ardeur à forcer la religion jusque dans son dernier retranchement lui auraient fait un devoir de combattre la doctrine de la création. Son silence nous autorise à croire qu'il ne la connaissait pas et qu'elle n'avait pas cours autour de lui.

A la vérité, Lucrèce était bien empêché de prouver l'éternité des atomes. Avant comme après son explication, nous sommes en droit de lui demander ce que son maître demandait au grammairien qui expliquait devant lui ce vers d'Hésiode : « A l'origine était le chaos. — Et le chaos, d'où naquit-il ? s'écria le jeune Épicure. » Avant les corps existent les atomes; mais les atomes eux-mêmes, d'où viennent-ils? Vous les dites éternels, uniquement pour répondre aux exigences de votre système, et sans avoir l'excuse du grammairien qui répondit qu'une pareille question n'avait rien de grammatical. Comment ces atomes insensibles et sourds ont-ils pu donner naissance à des êtres sensibles et intelligents? Admettre que le moins produise le plus, n'est-ce pas renier le principe : *Ex nihilo nihil* ? Si l'on ne veut pas se contredire, il faut de toute nécessité recourir à une cause première qui se suffise à elle-même et explique tout le reste.

Mais Lucrèce est tellement plein de son sujet qu'il n'aperçoit aucune difficulté et qu'aucun obstacle ne peut l'arrêter dans sa marche. Maintenant qu'il est en possession des principes de sa cosmologie, il va en tirer des déductions non moins triomphantes et passer en revue les propriétés de ses atomes, leur indivisibilité, leur immutabilité, leur extrême petitesse et leur infinité. Puis nous les verrons à l'œuvre, le poète les fera se mouvoir sous nos yeux; il nous décrira la variété de leurs formes et expliquera de quelle manière ils engendrent et décomposent les différents corps. Cela ne manquera pas d'intérêt, mais la vérité n'y trouvera pas son compte. Ce sera, si l'on veut, une théorie de la nature, mais qui se ressentira nécessairement des principes *a priori* qui lui servent de fondement, ce ne sera pas de la science. Laissons cependant le nom de physique à ces spéculations, puisqu'elles ont pour but d'expliquer les phénomènes naturels, mais n'oublions pas que le point de départ est métaphysique et que l'observation de la nature n'y joue qu'un rôle secondaire.

En résumé, Lucrèce se dit physicien, uniquement préoccupé des phénomènes et des lois physiques, et son poème est avant tout métaphysique. C'est une philosophie de la nature. L'atomisme, dont il se fait l'interprète, est une théorie, une hypothèse plus ou moins plausible, mais

qui, à proprement parler, n'est pas du domaine de la science. L'observation n'a pas de prise sur les atomes, puisque, d'après leur définition, ils sont insaisissables et imperceptibles. Tout ce qu'on en peut dire relève de la raison et non de l'expérience. D'ailleurs, cette théorie n'explique pas, comme se l'imaginait Lucrèce, l'origine des choses, mais seulement les modifications de la matière : c'est une vue ingénieuse qui permet à l'esprit de se représenter tant bien que mal les transformations qui s'opèrent sous nos yeux. Le principe de la conservation de la matière et de la force paraît être aujourd'hui la loi de toutes les sciences physiques. Mais, comme le fait remarquer M. Janet, « ce serait se méprendre sur le sens de l'axiome *ex nihilo nihil* que de lui donner un sens métaphysique. Il signifie simplement que, la nature étant donnée, rien ne s'y crée, rien ne s'y perd (sauf par miracle), mais il ne signifie nullement que la nature existe par elle-même, et qu'elle n'est pas l'œuvre d'un créateur. La question de l'origine de la nature est d'un tout autre ordre[1]. »

1. *Traité élémentaire de philosophie*, 2e édition, p. 839.

II.

Nous avons essayé de démêler les notions métaphysiques qui se trouvent engagées dans la cosmogonie de Lucrèce. Il paraît démontré par l'examen du premier livre de son poème qu'il n'avait pas l'idée de la création. Les textes qu'on allègue en faveur de l'opinion contraire ont une signification plus restreinte, et ne s'appliquent qu'à la formation des corps et à la production des phénomènes qui émergent incessamment de la substance éternelle de la matière. Cependant, comme son langage est équivoque et que les adversaires de la création répètent aujourd'hui les mêmes formules que lui, en leur donnant un autre sens, il est nécessaire, pour dissiper tout malentendu, de demander à l'histoire un supplément de preuves et d'établir non seulement que Lucrèce n'avait pas l'idée de la création, mais qu'il ne pouvait pas l'avoir.

D'où lui serait-elle venue? Il se fait gloire de suivre son maître pas à pas, et de ne rien changer à sa doctrine. Or, d'après les documents qui nous sont parvenus, ni Epicure, ni aucun philosophe avant Lucrèce n'a exposé la théorie de la création. Non que l'esprit humain soit incapable par lui-même de s'élever à cette conception,

mais en fait, si l'on excepte les livres sacrés, nous ne la trouvons consignée dans aucun écrit antérieur à Lucrèce. La plupart des anciens philosophes enseignaient que le monde a commencé, mais ils n'en soutenaient pas moins que la matière est éternelle. Dans une question aussi délicate, il importe de peser la valeur des termes et de ne rien interpréter d'après une opinion préconçue. Dieu est souvent appelé le Père, l'auteur, le fabricateur et l'ordonnateur du monde; mais lorsqu'on y regarde de près, ces expressions sont à peu près synonymes et conviennent toutes au Démiurge, c'est-à-dire à l'ouvrier par excellence, qui a organisé la matière et fabriqué le monde. Le père ne crée pas, il engendre avec le concours d'autrui : d'après Platon, le monde est né le jour où naquit l'amour, par l'union du Dieu de la suprême *richesse* avec la suprême *pauvreté* de la matière[1]. L'auteur d'une chose (auctor, *augere*) c'est celui qui l'augmente, qui la construit et la façonne avec une matière donnée. On était généralement d'accord pour reconnaître deux principes éternels, Dieu et la matière; seulement on se demandait entre philosophes si la matière était tout à fait informe et dénuée de beauté, avant que Dieu l'organisât et l'embellît, ou bien s'il n'avait fait que dégager

1. Voir le mythe du *Banquet* sur la production du Cosmos, et la *Philosophie de Platon*, par M. Fouillée.

et ranger dans un ordre convenable les qualités et les formes des choses qui se trouvaient à l'état latent dans la matière. D'après les uns, il pétrissait, en quelque sorte, et façonnait la matière avant de l'employer; d'après les autres, il la prenait telle quelle et la faisait entrer sans préparation dans la construction de son ouvrage.

Il serait trop long de passer en revue les philosophes qui ont émis une opinion sur l'origine des choses : je préfère renvoyer à l'excellente dissertation que Mosheim a insérée dans sa traduction latine du *Système intellectuel* de Cudworth. Dans ce travail, le savant traducteur recherche si quelque philosophe étranger à la vraie religion a enseigné que Dieu a créé le monde de rien. Après avoir établi que ce dogme fut enseigné dès le commencement du christianisme et que les juifs l'avaient reçu de Moïse avant les chrétiens, il reconnaît que certains docteurs, désireux avant tout de montrer l'accord de la philosophie et du christianisme, ont enseigné que quelques philosophes d'un génie supérieur sont arrivés, par leurs méditations et investigations personnelles, à se faire sur l'origine des choses la même opinion que les chrétiens. Clément d'Alexandrie[1], entre autres, prétend que non seulement Platon et Orphée, mais

1. *Stromatum*, lib. V, cap. XIV. *Confer. Euseb. Demonstr. Evangel.*, lib. III, cap. III.

les Stoïciens pensaient que le monde a été fait de rien. Cette question a été souvent débattue, et un bon nombre d'écrivains ecclésiastiques ont soutenu que les philosophes les plus célèbres de l'antiquité ont connu la création, sauf à rattacher cette connaissance aux doctrines secrètes et à les faire remonter jusqu'à Moïse. Au dix-septième siècle, Huet, le savant évêque d'Avranches, a soutenu cette opinion dans ses *Questions* sur l'accord de la raison et de la foi [1]. C'est aussi la thèse que Cudworth a longuement développée dans son vrai système de l'univers [2]. D'après lui, les anciens physiciens dont il est souvent question dans Aristote, Pythagore, Platon, et les néo-platoniciens ont admis et enseigné la création *ex nihilo*. Ils tenaient cette doctrine de Moïse, qu'il soupçonne être le même qu'un certain Moschus, philosophe antérieur à la guerre de Troie. C'est pour réfuter cette étrange interprétation que Mosheim entreprit sa *dissertation*. Après avoir examiné la doctrine des principaux philosophes anciens, il déclare en terminant qu'il n'a trouvé ni peuple ancien, ni philosophe qui ait professé sur l'origine des choses et sur la création la même doctrine que les chrétiens. D'après des études récentes sur la philosophie de l'Inde, les sages indiens auraient conçu Dieu

1. *Quæstiones Alnetanæ de concordia rationis et fidei* (1690).
2. *The true intellectual system of the univers* (1678).

comme engendrant par amour, mais par un amour mêlé de désir. « A l'origine, l'être était unique. Il éprouva un désir... et il créa la lumière. » Mais il ne faut pas confondre ce développement nécessaire de l'Être suprême avec la création. La production du monde est une émanation de Brahma, de l'Être éthéré dont toutes choses procèdent et auquel elles retournent toutes. Tout sort de l'esprit et tout y rentre.

Dualisme ou panthéisme, tel est le double écueil sur lequel est venue échouer la pensée antique. C'est, en effet, la conclusion qui se dégage de l'étude approfondie des textes qu'on a coutume de produire en faveur de l'idée de la création chez les anciens. A ma connaissance, Cicéron est le premier auteur profane qui ait exprimé nettement l'idée de la création. Il ne la mentionne, il est vrai, que pour la rejeter, mais il est impossible de ne pas la reconnaître dans une citation que Lactance a insérée dans ses *Institutions divines*[1]. Il est facile, dit-il, de répondre aux poètes qui, ne comprenant pas la puissance de Dieu, croient qu'il ne peut rien faire sans une matière préexistante. Ce fut aussi l'erreur des philosophes. Cicéron, en effet, dissertant sur la nature des dieux, s'exprime ainsi : « D'abord, il n'est pas probable que cette ma-

1. *Inst. div.*, II, 9, 4.

tière, principe de toutes choses en général, soit l'œuvre de la Providence divine, mais plutôt qu'elle a et qu'elle eut toujours une force intrinsèque naturelle. Comme le charpentier lorsqu'il est sur le point de bâtir, comme aussi le modeleur en cire ne créent pas leurs matériaux, mais emploient ceux que la nature leur fournit, ainsi cette divine Providence a dû trouver la matière toute prête; elle ne l'a point créée, elle l'a trouvée telle. Si donc Dieu n'a point fait la matière, Dieu n'a point fait non plus la terre et l'eau, l'air et le feu. »

L'abbé d'Olivet, dans sa traduction de la *Nature des dieux*, fait de vains efforts pour atténuer la portée de ce passage. Il le remet ingénieusement à la place qu'il devait occuper dans la lacune qui se trouve entre les chapitres XXV et XXVI du troisième livre du *De Natura deorum*, et essaye de rétablir la discussion de Cotta contre Balbus. Son argumentation est très habile, mais des hypothèses ne peuvent prévaloir contre un fait. A la rigueur, la première phrase de Cicéron pourrait s'entendre de la formation du monde et de l'organisation des éléments; mais lorsqu'il nous dit que, semblable au charpentier ou au modeleur, la Providence a dû trouver la nature toute prête, il faut faire violence au texte pour ne pas voir dans ces paroles une attaque directe contre la doctrine de la création.

Lactance ne s'y est pas mépris; aussi s'est-il efforcé de réfuter les arguments de Cicéron. Il lui reproche d'assimiler Dieu à un ouvrier vulgaire, qui ne peut rien sans matériaux, et de tirer de ses propres principes une conclusion excessive. Dieu n'aurait pas créé la matière, il ne s'ensuivrait pas qu'il n'eût pas formé le monde et constitué la terre et l'eau.

Une question qui menace de nous entraîner trop loin, mais qui s'impose à nous dans une certaine mesure, c'est de rechercher où Cicéron a pu prendre cette idée de la création, car il ne l'a pas inventée. C'était un éclectique qui recueillait avidement tout ce qui lui tombait sous la main, mais il a trop écrit et trop rapidement pour avoir eu le temps de beaucoup réfléchir et d'ajouter de son propre fonds aux trésors qu'il entassait dans ses livres. Cette conception ne se trouvant pas dans les ouvrages des philosophes antérieurs, il est probable qu'il l'a puisée dans la tradition juive ou dans la traduction des Septante. Depuis longtemps déjà les Juifs s'étaient répandus dans le monde gréco-romain et n'avaient pas tardé à y faire de nombreux prosélytes. La première mention de leur apparition à Rome se rapporte à l'an 160 avant Jésus-Christ. Cette année-là, des députés vinrent solliciter au nom de Judas Macchabée la protection du Sénat romain. D'après Valère-Maxime, le pré-

teur Hirpallus chassa de Rome, en 139, des Chaldéens, c'est-à-dire des astrologues et d'autres aventuriers qui abusaient les simples et troublaient le repos public. Il y en a qui croient, sans preuves suffisantes peut-être, que ces perturbateurs étaient des Juifs « qui s'efforçaient d'attirer les Romains au culte de leur Dieu, à l'adoration de Jéhovah, sous le nom de Jupiter-Sabazius (*Sabaoth*)[1]. » Quoi qu'il en soit, les Juifs, grâce à l'étroite union qui faisait leur force, et à l'ardent prosélytisme qu'ils exerçaient autour d'eux, trouvèrent le moyen de s'établir en assez grand nombre dans la capitale de l'univers et d'y former de bonne heure un parti considérable. S'il faut en croire Plutarque[2], le judaïsme avait, dès l'an 70, des amis dans le Sénat romain. Cécilius, sénateur, ami de Verrès, voulait se faire son accusateur afin d'écarter Cicéron. Celui-ci fut obligé de faire comprendre aux juges, à l'aide de conjectures et de présomp-

1. M. Fouard, que je viens de citer (V. *Saint-Pierre*, p. 335), rapporte en note le texte de Valère-Maxime (1, 3, 2). Vérification faite, je n'ai pas trouvé le mot *Judæos*, qui favorise son interprétation. V.-Maxime, après avoir dit que le préteur Hirpallus chassa les Chaldéens, ajoute simplement : *Idem, qui Sabaζii Jovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt, domos suas repetere coegit.* Le rapprochement de Sabazius et de Sabaoth me paraît un peu risqué. Ce surnom de Bacchus appliqué à Jupiter me ferait plutôt penser aux bacchanales, d'autant plus que certains peuples de la Thrace honoraient Jupiter avec le même rite que Bacchus.

2. *Vie de Cicéron*, 16.

tions, qu'il soutiendrait l'accusation avec plus de talent et de zèle que Cécilius (*Divinatio in Cæcilium*). Plutarque raconte que Cicéron disait de son compétiteur, suspect de judaïsme : « Qu'est-ce qu'un Juif peut avoir à démêler avec un verrat? » faisant une double allusion à l'abstinence des Juifs et au nom de l'accusé Verrès. Quelques années plus tard, en 63, Pompée s'empara de Jérusalem et transporta à Rome un grand nombre de captifs. Leur attachement aux pratiques de la religion juive les rendait d'un emploi difficile dans les familles et ne leur permettait pas de se plier aux exigences de la servitude romaine. Pour s'en débarrasser, on se prêtait à leur affranchissement, et ces esclaves de la veille venant se grouper autour de leurs coreligionnaires constituaient dans la cité une classe à part avec laquelle Cicéron eut à compter de nouveau. Il ne plaisante plus, il a peur et baisse la voix pour n' « être pas entendu des Juifs. » C'était en 59. Il s'était chargé de défendre Flaccus (*pro Flacco*), accusé de concussion par Lélius. Entre autres méfaits, ce Flaccus avait confisqué l'or que les Juifs de Rome envoyaient au temple de Jérusalem. Arrivé à cet endroit de son plaidoyer, Cicéron se plaint que la cause se plaide non loin des Degrés Auréliens. « Tu as voulu, dit-il à Lélius, être entouré de la multitude qui peuple ce quartier. Tu sais comme ces

gens-là sont nombreux, comme ils sont unis, tout ce qu'ils peuvent faire dans les assemblées. Je parlerai bas, afin de n'être entendu que des juges. » Il ajoute un peu plus loin, pour justifier son client : « Il y avait de la sagesse à entraver cette superstition barbare, de la fermeté à braver, pour le bien de la république, cette multitude de Juifs qui troublent quelquefois nos assemblées. »

Les Juifs s'imposaient donc à l'attention publique, et Cicéron, comme orateur, avait de bonnes raisons pour les connaître. Il n'aura manqué pas de s'informer des croyances et des institutions de ce peuple étrange qui se montrait si rebelle à la discipline romaine. D'ailleurs, la religion des Juifs avait de bonne heure frappé les esprits par ces deux traits : qu'ils n'adoraient qu'un Dieu, et que ce Dieu n'avait pas d'images. Le docte Varron regrettait que les Romains, qui pendant cent soixante-dix ans avaient adoré les dieux sans en faire aucune image, eussent renoncé à cette coutume. Si cet usage s'était maintenu, disait-il, le culte qu'on leur rend serait plus pur. Il invoque même à l'appui de son sentiment l'exemple de la nation juive[1]. Il est donc probable que Cicéron, qui, comme philosophe, était à l'affût de toutes les nouveautés, a trouvé chez les

1. Saint Augustin, *De civ. Dei*, IV, 31.

Juifs cette doctrine de la création qu'il essaye de réfuter dans le fragment que j'ai rapporté plus haut. Cette induction, valable pour Cicéron, n'est pas applicable à Lucrèce. Nulle part il ne fait mention des Juifs, et, selon toute apparence, absorbé comme il l'était par la composition de son poème, il n'a pas eu le loisir de faire connaissance avec eux. D'autre part, il ne faut pas oublier que le *De natura rerum* est antérieur à tous les ouvrages philosophiques de Cicéron, et en particulier de plus de dix ans au *De natura Deorum*, composé en l'an 44.

Certains commentateurs veulent que saint Paul ait fait allusion au dogme de la création lorsque, dans le premier chapitre de l'épître aux Romains, il reproche aux païens de ne pas avoir glorifié Dieu, dont les perfections invisibles leur avaient été manifestées par le spectacle de la création. La puissance éternelle de Dieu, disent-ils, n'est autre que son pouvoir créateur, et les hommes qui l'ont connue sont inexcusables de ne pas avoir glorifié le créateur. Mais, pour glorifier Dieu, il n'est pas nécessaire de connaître sa puissance créatrice : comme organisateur du monde et cause finale, il mériterait encore nos hommages. On peut appliquer le même raisonnement au commentaire de saint Thomas sur le texte de saint Paul. La puissance de Dieu, dit-il, nous est connue par voie de causalité. Dieu se

révèle à nous en tant que les choses procèdent de lui comme de leur principe[1]. En saine philosophie, ce principe est créateur; mais Dieu peut être principe de bien des manières, et rien ne nous autorise à croire que saint Thomas ait ici en vue la puissance créatrice. C'est d'autant moins probable qu'il rend très difficile, même pour un chrétien, la notion de la création lorsqu'il enseigne que la raison ne peut pas démontrer que le monde a commencé[2]. Saint Augustin avait eu grandement raison de dire que cette conception de la création éternelle est à peine intelligible[3]. Dans un autre endroit[4], il n'a pas craint d'opposer la création à la coéternité, les regardant comme choses incompatibles. « La divinité nous enseigne que l'âme n'est pas coéternelle à Dieu, mais qu'elle a été créée. »

Ainsi donc, soit que l'on examine l'opinion des anciens en elle-même, soit que l'on s'en rapporte à l'interprétation des commentateurs les plus autorisés, il ne semble pas que les philosophes antérieurs à Cicéron aient eu l'idée de la création, et Lucrèce n'avait garde de combattre une doctrine qu'il ne connaissait pas.

1. *Expos. in Ep. ad Rom.*
2. *Sum. theol.*, I, Q., 46, a. 2.
3. *De civ. Dei*, XI, 4.
4. *De civ. Dei*, X, 31.

III.

Contrairement à son axiome, *ex nihilo nihil,* Lucrèce admet gratuitement l'éternité des atomes, car rien, ni dans leur constitution intime, ni dans leurs diverses combinaisons, n'autorise à leur attribuer cette existence nécessaire et éternelle dont il les gratifie pour le besoin de sa cause. Ce n'est pas la seule contradiction qui se manifeste dans son poème : son langage le trahit si souvent que plusieurs critiques ont pu se méprendre sur le véritable sens de son système. C'est le châtiment de l'erreur de se condamner elle-même et de s'embarrasser dans ses propres filets. Il a beau se mettre en garde contre l'intervention de la divinité dans le gouvernement de l'univers, l'idée de la puissance et de la sagesse divine s'est glissée plus d'une fois sous sa plume. Il n'est pas si facile de se passer de Dieu qu'on pourrait le croire; même pour les incrédules « Dieu est une jolie hypothèse qui explique bien des choses. » Lucrèce avait résolument écarté cette hypothèse, mais il s'oubliait parfois et empruntait, sans s'en douter, le langage de ses adversaires pour expliquer l'ordre et la succession des phénomènes, à tel point que certains commentateurs ont cru trouver dans Lucrèce

lui-même la réfutation de son système. M. Patin l'a indiquée dans un chapitre significatif intitulé : « l'Anti-Lucrèce chez Lucrèce[1]. » Il a attiré l'attention sur les expressions de lois, de raison, de causes, *rationes, foedera, leges,* que le poète aime à répéter et à résumer dans un législateur abstrait qu'il appelle la nature, la nature créatrice et directrice, *natura creatrix, natura gubernans.* En bonne logique, cette puissance inconnue qui façonne et gouverne le monde, si ce n'est pas un vain mot, qu'est-ce autre chose que Dieu? Mais il ne faut pas s'y méprendre, Lucrèce récuserait cette interprétation si peu conforme au but qu'il se propose. L'univers porte en lui-même ses causes, il a en lui-même son principe et sa raison d'être. « L'énergie de chaque cause ayant été déterminée, la première impulsion donnée à l'univers lors de la formation du monde, toute la suite des phénomènes est assujettie à cet ordre invariable. » Il oublie, il est vrai, de nous dire d'où vient cette première impulsion, et qui a déposé dans l'univers cette idée directrice qui préside à son évolution[2].

1. *Étude sur la poésie latine,* t. I, p. 117.

2. J'ai exposé ailleurs (*Études morales,* pp. 170-180) les principaux points de la théologie épicurienne. Qu'il me suffise de rappeler qu'Epicure n'était pas un athée, mais un *négateur* de la Providence. De même, Lucrèce s'acharne en toute occasion contre l'idée de la Providence, mais il croit à

On retrouve la même incohérence chez les philosophes qui, dans notre siècle, ont voulu tout expliquer sans recourir à l'intervention de l'Intelligence suprême. Sans nier explicitement l'existence de Dieu, car personne n'aime à se dire athée, ils l'ont déclarée antiscientifique. Adoptant la devise de Lucrèce : « Tout par la science », ils ont essayé de trouver un moyen terme entre l'affirmation brutale du matérialisme et la doctrine non moins gênante de la création. Dans une lettre adressée à M. Berthelot, M. Renan a esquissé son *De natura rerum*[1]. Après avoir décrit les sept périodes que notre monde a parcourues en se développant, il essaye de faire

l'existence des dieux, « ces âmes saintes, ces cœurs tranquilles et paisibles qui mènent une vie si calme et coulent des jours si radieux. »

... proh sancta deum tranquilla pectora pace
Quæ placidum degunt ævum vitamque serenam !
(II, 1093-94.)

Les simulacres qui se détachent de leurs personnes sacrées apportent dans nos âmes l'image de la beauté divine,

... de corpore quæ sancto simulacra feruntur
In mentes hominum divinæ nuntia formæ.
(VI, 76-77.)

Mais pour jouir en paix de cette communication de la divinité, présente en nous par une émanation de sa substance, il importe de ne pas attribuer aux dieux une immixtion dans nos affaires, indigne de leur majesté et contraire à leur quiétude. La vraie piété consiste plutôt à pouvoir tout contempler d'un esprit rassuré :

Sed mage pacata posse omnia mente tueri.
(V, 1200.)

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1863.

connaître la loi de ces transformations continues. Pour cela, dit-il, il n'a point fallu des créations successives procédant, en quelque sorte, par saccades. L'action lente des causes ordinaires rend compte de tous les phénomènes qu'on expliquait autrefois par des causes extraordinaires. Le temps fut l'agent par excellence. Une sorte de ressort intime poussant tout à la vie, et à une vie de plus en plus développée, voilà, dit-il, l'hypothèse nécessaire. Les vieilles écoles atomiques qui trouvèrent tant de vérités arrivèrent à l'absurde faute d'avoir compris cela. Il faut admettre dans l'univers, ajoute-t-il, ce qui se remarque dans la plante et dans l'animal, une force intime qui porte le germe à remplir un cadre tracé d'avance. Rien, dit-il encore, n'est que ce qui a sa raison d'être; mais on peut ajouter que tout ce qui a sa raison d'être a été ou sera. Qu'est-ce à dire, observe à ce propos M. Ravaisson, sinon, comme l'ont entrevu et plus ou moins exprimé A. Comte, M. Littré, M. Taine que la cause universelle est un idéal où les choses aspirent, et que le grand ressort du monde est la pensée? Et un peu plus loin, essayant de donner un sens précis aux vagues formules de M. Renan, il ajoute : « C'est donc quelque chose, et non pas un vain mot, comme le croit le positivisme vulgaire, que cet objet de la métaphysique qu'on nomme le par-

fait, l'absolu, l'idéal; c'est quelque chose d'où dépend toute réalité, et qui pourtant n'est rien de réel : opinion intermédiaire entre l'empirisme positiviste et la métaphysique, mais qui, approfondie, devra se résoudre dans la théorie conséquente suivant laquelle l'idéal, cause de la réalité, ne peut être lui-même que la réalité parfaite et absolue[1]. »

Dans la réponse à son illustre ami, M. Berthelot[2] établit un mur de séparation entre ce qu'il appelle la science idéale et la science positive. Celle-ci n'embrasse qu'une partie de la connaissance, elle assemble les faits observés et construit la chaîne de leurs relations; la recherche de l'origine et celle de la fin lui échappent. Mais la science directement observable ne répond pas complètement aux besoins de l'humanité. « En deçà comme au delà de la chaîne scientifique, l'esprit humain conçoit sans cesse de nouveaux anneaux; là où il ignore, il est conduit par une force invincible à construire et à imaginer, jusqu'à ce qu'il soit remonté aux causes premières. » Puis, après avoir passé en revue les observations des métaphysiciens, il reconnaît que l'obstination de l'esprit humain à reproduire les mêmes problèmes prouve qu'ils sont légitimes et fondés

1. Ravaisson, *La Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, 2e éd., p. 110.
2. *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1863.

sur des sentiments généraux, et conclut en disant qu'ils ne peuvent être résolus avec certitude, et que la science idéale est toujours à recommencer. « Au sommet de la pyramide scientifique viennent se placer les grands sentiments moraux de l'humanité, c'est-à-dire le sentiment du beau, celui du vrai et celui du bien, dont l'ensemble constitue pour nous l'idéal. Ces sentiments sont des faits révélés par l'étude de la nature humaine : derrière le vrai, le beau, le bien, l'humanité a toujours senti sans la connaître qu'il existe une réalité souveraine dans laquelle réside cet idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre et l'unité mystérieuse et inaccessible vers laquelle converge l'ordre universel[1]. »

L'idéal prend ici un peu plus de consistance; si l'intelligence ne peut le connaître, le sentiment nous y conduit, et il est permis à l'esprit humain de s'en occuper, pourvu qu'il n'ait pas la prétention d'arriver à la certitude. Pour un positiviste, il n'y a de certain que « la science formée par une trame continue de faits enchaînés à l'aide de relations certaines et démontrables. »

Mais on a beau se cantonner dans un système, on ne peut étouffer la voix de la conscience ni comprimer tout à fait les élans spontanés du cœur humain. M. Littré lui-même s'est senti

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1863.

trop à l'étroit dans les limites de l'expérience positive : en dépit de son système, il a affirmé l'existence de l'inconnaissable. Après avoir parlé de « l'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, qui touche et qui borde de tous côtés nos connaissances », il ajoute : « C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » Il est difficile de ne pas se hasarder sur cet océan. Claude Bernard, si sévère pour les métaphysiciens, ne peut s'empêcher, quand il veut expliquer l'harmonie et l'unité vitales, de recourir à une idée directrice sous l'influence de laquelle les éléments matériels de l'organisme s'accordent et se concertent comme dans l'unité d'une seule et même pensée. Or, cette idée directrice et créatrice ne se peut comprendre sans une intelligence qui la conçoive, une volonté qui la poursuive. Si l'illustre physiologiste, qui a déclaré le matérialisme absurde et vide de sens, était allé jusqu'au bout de sa théorie, il n'aurait pas manqué d'arriver à l'esprit, seul organisateur et créateur[1].

Les efforts de la science moderne viennent tous échouer au seuil de l'inconnaissable. « Tout ce qu'elle peut ravir de mystère aux anciennes

1. Voir Ravaisson, *ouvrage cité*, p. 136.

interprétations s'ajoute aux nouvelles. » En effet, la science substitue à une explication qui semblait probable une explication qui ne fait que nous reporter un peu plus loin pour nous mettre en présence d'un fait incontestablement inexplicable. C'est la conclusion devant laquelle s'incline H. Spencer à la fin de ses études de sociologie. « Il est une vérité qui doit devenir toujours plus lumineuse : c'est qu'il existe un Etre inscrutable partout manifesté, dont on ne peut concevoir le commencement ni la fin. Au milieu des mystères qui deviennent d'autant plus obscurs qu'on les fouille plus profondément par la pensée, se dresse une certitude absolue, à savoir que nous sommes toujours en présence de la force infinie et éternelle, d'où procèdent toutes choses. »

Lucrèce avait donc entrepris une œuvre impossible. La science expérimentale, appuyée sur l'observation de la nature, ne peut à elle seule expliquer l'origine des choses. Il est impossible de rien expliquer sans un principe d'ordre, de parler pertinemment de transformation et de combinaison de la matière sans recourir à une idée directrice. Qu'on le veuille ou non, il faut s'élever jusqu'à un principe premier, qui explique non seulement « la rupture de l'homogène » et le commencement des choses, mais l'ordre et le progrès de leur évolution. Il faut que le supé-

rieur se trouve en germe dans l'inférieur; autrement, de l'aveu d'Auguste Comte lui-même, c'est expliquer le moins par le plus, le meilleur par le pire.

Descartes, disait Pascal, aurait bien voulu dans toute sa philosophie pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pas pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement. Je crois que Pascal a calomnié son émule, mais il est facile de retrouver, dans plusieurs des fragments que je viens de citer, la même préoccupation qui se fait jour à chaque page du poème de Lucrèce. Certes, il y a des positivistes et des idéalistes de bonne foi; mais, parmi ces philosophes qui à des titres divers se raccrochent à l'idéal pour se donner une contenance et éblouir leurs naïfs admirateurs, il en est plusieurs qui n'ont aucun souci de la vérité. La philosophie est pour eux une sorte de dilettantisme littéraire, qui leur permet de faire miroiter les mille facettes de leur esprit, et d'exposer les idées les plus contradictoires avec une désinvolture que rien ne déconcerte. Quand ils ont du talent, ce qui arrive quelquefois, il y a plaisir à les voir parader; mais à la réflexion, on ne peut que s'attrister, quand on songe que la jeunesse contemporaine est livrée sans défense à l'action dissolvante de pareils sophistes. Ils endorment le bon public avec de belles phrases;

mais, dans quelques années, pour peu que nous descendions encore la même pente, on enseignera publiquement le matérialisme de Lucrèce à la place du spiritualisme qui avait jusqu'ici régné dans les écoles; on ne s'occupera plus des idées religieuses que pour en montrer la fausseté, et l'on mettra autant d'acharnement à détruire ce qui nous reste de christianisme que Lucrèce en a mis à pulvériser les débris de la religion païenne. On s'adresse d'abord au petit nombre, aux intelligences d'élite, aux esprits cultivés : la foule suivra toujours. L'avenir est sombre. Ceux mêmes qui ont le plus travaillé à son avènement ne peuvent l'envisager sans une certaine mélancolie. « Nous vivons d'une ombre, des parfums d'un vase vide; après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre. Je crains par moments que ce ne soit un peu léger[1]. »

Le christianisme a régénéré le monde antique, mais

Nous, vieillards, nés d'hier, qui nous rajeunira ?

La foi unie à la science. Il n'y a pas de salut en dehors d'elle.

Ce n'est pas le lieu de démontrer l'harmonie de la raison et de la foi, mais je ne puis m'em-

1. Renan, *Séance de l'Académie française* du 25 mai 1882.

pêcher de protester contre l'opposition que Lucrèce a voulu établir entre la science et la religion. Des esprits timorés ont fléchi devant ces prétentions irréligieuses; et, pour s'épargner la peine de penser par eux-mêmes, ils ont pris l'étude en défiance et déclaré la philosophie inopportune et dangereuse. Ce préjugé, qu'on n'ose pas s'avouer, est plus fréquent qu'on ne s'imagine, et il est bon de le dénoncer. On peut abuser des meilleures choses, mais il ne faut pas craindre de dire, même après Lucrèce, que la science est un grand bien, une cause d'affranchissement. Ce serait une impiété de laisser les incrédules en revendiquer seuls le bénéfice. Dieu a livré le monde à l'activité de l'homme et à ses recherches : notre premier besoin est de le féconder par le travail et notre plus noble devoir d'en étudier les lois. N'en déplaise à ceux qui voudraient emprisonner l'intelligence pour jouir en paix de leur domination, « le Seigneur est le Dieu des sciences. » L'auteur de la révélation, de la vérité libératrice, *veritas liberabit vos,* est aussi l'auteur de la raison, de cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; il ne saurait se contredire. La vertu et la religion n'ont donc rien à craindre de la science et de la philosophie, et le mot de Bacon est toujours vrai : « Un peu de philosophie éloigne de Dieu, beaucoup y ramène, *philosophia obiter libata a Deo abducit, plenius*

hausta ad Deum reducit. » C'est là une vérité qu'il est bon de répéter, et le Souverain-Pontife Léon XIII a été heureusement inspiré le jour où, pour répondre aux attaques et aux calomnies des incrédules, il a vivement engagé les catholiques à reprendre la tradition trop longtemps interrompue des études sérieuses et approfondies, et recommandé d'une manière toute spéciale l'étude de la philosophie, de l'histoire et des lettres. Le temps des amplifications sonores et des effusions poétiques est passé : on s'est trop longtemps attardé au culte de la phrase et à la recherche du succès oratoire, il faut viser au solide et n'avoir d'autre souci que celui de la vérité. Il y a un temps pour tout, même pour les fleurs de rhétorique. Ce qui passait il y a une quarantaine d'années pour des chefs-d'œuvre d'éloquence et de haute raison paraît aujourd'hui aux yeux d'un grand nombre comme légèrement déclamatoire et superficiel. Avec le progrès des sciences naturelles et historiques, l'observation des faits et la critique des textes ont rendu les esprits plus positifs et plus exigeants. Il est donc nécessaire d'unir la science à la foi et de renouveler nos arguments théologiques pour répondre aux besoins de la société contemporaine. Que d'autres se complaisent dans leur office de cymbales retentissantes et poussent des cris de victoire et de vaine fanfaronnade! Ce tumulte n'aura qu'un

temps : travaillons modestement et sans bruit, comme il convient à des esprits désintéressés, et mettons au service de la vérité et de la religion toutes les ressources de notre cœur et de notre intelligence.

CHAPITRE II.

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES DE CICÉRON.

Cicéron, le principal représentant de la philosophie à Rome. — I. Ses premières études oratoires et philosophiques. — La philosophie et l'éloquence naturellement inséparables.— La doctrine de la nouvelle Académie particulièrement favorable à l'éloquence.

II. Philosophie politique. — Cicéron, condamné à l'inaction, continue de servir son pays en faisant des théories politiques. — La *République*, les *Lois*, les *Devoirs*.

III. Philosophie morale et religieuse. — Accablé de chagrins domestiques, Cicéron se réfugie dans la philosophie. — La *Consolation*, l'*Hortensius*, les *Académiques*, le *de Finibus*, les *Tusculanes*, la *Nature des dieux*, la *Divination*. — Cicéron initie les Romains aux doctrines de la Grèce : il plaide la cause de la philosophie et lui obtient droit de cité.

Lucrèce était l'homme d'un système, un illuminé qui ne jurait que sur la parole de son maître. Cicéron est tout l'opposé : c'est l'esprit le plus alerte et le plus souple qu'on puisse imaginer. Il se joue au milieu des systèmes qu'il expose et prend plaisir au cliquetis des mots et des idées qui s'entrechoquent. Il se donne le spectacle des différentes doctrines sans s'inféoder à aucune. Ses préférences sont habituellement pour la nouvelle Académie, mais il use largement de la liberté que lui donne cette école de défendre successivement tout ce qui lui paraît vraisemblable. En morale, il s'inspire le plus

souvent des maximes du stoïcisme. C'est à Zénon, en particulier, qu'il emprunte ses belles considérations sur la cité universelle et la fraternité du genre humain. Dans le *de Officiis*, il se met à l'école de Panétius : « Pour aujourd'hui, dit-il naïvement, et dans cette question, nous suivrons les stoïciens. » Mais il a soin de nous prévenir qu'il se propose moins de donner des leçons de morale à son fils que de lui fournir un modèle de beau langage. Plus loin, il avoue qu'une des raisons pour lesquelles il préfère les principes du Portique à ceux du Lycée et de l'Académie, c'est qu'ils se prêtent mieux à l'éloquence, à une brillante exposition, *quia splendidius haec ab eis disseruntur*[1] Ce qu'il demande aux études philosophiques, c'est donc moins une doctrine qu'une matière à discussion. Il trouvait cela tout naturel, et s'étonnait, comme d'une singularité, que Caton eût étudié le stoïcisme pour en faire la règle de sa vie[2].

A défaut de conviction, Cicéron est très curieux des choses de l'esprit : c'est un *intellectuel* qui s'intéresse à toutes les recherches et à toutes les manifestations de la pensée. Origine et fondement de nos connaissances, principes du droit et de la législation, questions morales et reli-

1. *De Off.*, III, IV.
2. *Pro Murena*, 30. *Neque disputandi causa, ut magna pars, sed ita vivendi.*

gieuses, il a tout effleuré, et traduit à l'usage des Romains tout ce que les Grecs avaient imaginé pour résoudre le problème de notre destinée. Sans être proprement philosophe, il est le principal représentant de la philosophie à Rome, et à ce titre il réclame de nous une attention toute spéciale. Avec Cicéron nous avons toute l'antiquité, et l'on ne saurait lui faire la part trop large dans une étude de la philosophie ancienne.

Mais il est bon de s'orienter avant de se mettre à la suite d'un pareil guide. Si l'on ne veut pas s'égarer dans les méandres de son éclectisme, il ne sera pas inutile de jeter un regard sur l'ensemble de ses doctrines avant d'en aborder l'exposition, et, pour ne pas se méprendre sur la portée de ses écrits philosophiques, de savoir ce qu'il en pensait lui-même et dans quelles conditions il les a rédigés. Il a pris soin de nous renseigner lui-même. Sa correspondance, ses discours, ses traités sont remplis de détails sur sa personne et sur ses études, et chacun de ses livres est précédé d'une préface où il explique habituellement le but qu'il se propose et les procédés de composition qu'il a employés. Nous allons suivre son exemple et rechercher, dans ce chapitre préliminaire, quelle place la philosophie a occupée dans sa vie et comment il a été amené à présenter au public le fruit de ses vastes lectures et de ses méditations.

I.

La philosophie a joué un grand rôle dans la vie de Cicéron et occupé une grande place dans ses écrits. C'est dans l'étude de la philosophie qu'il a puisé les nobles pensées qu'il a répandues dans ses discours et dans ses livres, et dans le commerce des sages qu'il apprit dès sa jeunesse qu'il n'y a de véritablement désirable que ce qui est louable et honnête. Il comprit de bonne heure que les plus heureuses dispositions ont besoin d'être secondées par l'étude, et il développa par une culture incessante les dons merveilleux de son excellente nature. Il étudia d'abord la philosophie, comme orateur, pour se perfectionner dans l'éloquence, et comme homme d'État, pour apprendre à connaître les hommes, puis, comme homme de lettres, afin de donner à Rome des écrits philosophiques qu'on pût opposer à ceux des Grecs. On peut ainsi distinguer trois périodes dans les études philosophiques de Cicéron. Dans sa jeunesse et tant qu'il put déployer librement son activité politique, elles ne furent guère qu'un instrument au service de son éloquence. Pendant le premier triumvirat, elles furent, pour ainsi dire, un prolongement de sa vie politique : la *Républi-*

que et les Lois sont de cette époque. Après la bataille de Pharsale, et surtout après la mort de sa fille Tullie (45 av. J.-C.), il se livra tout entier à la philosophie, lui demandant des consolations pour son malheur et l'emploi des loisirs que lui imposait le pouvoir d'un seul. C'est alors qu'il composa la *Consolation*, où il essayait de charmer sa douleur en immortalisant le souvenir de sa fille; l'*Hortensius*, ou exhortation à la philosophie; les *Académiques*, où il prétendait justifier la doctrine du probabilisme ou de la vraisemblance; le *de Finibus*, consacré à la définition du souverain bien; les *Tusculanes*, qui enseignent le bonheur en apprenant à surmonter la souffrance; divers traités sur la *Nature des dieux*, la *Divination*, le *Destin*, l'*Amitié*, la *Vieillesse*, les *Devoirs*.

A part les traductions qu'il fit pendant sa jeunesse pour assouplir son style, il n'y a pas d'écrit philosophique appartenant à la première période : elle n'en fut pas moins féconde en recherches et en acquisitions scientifiques de toute sorte. Nous voyons, en effet, le jeune Marcus s'éprendre d'un beau zèle pour toutes les belles connaissances et confondre dans un même culte l'art de bien penser et l'art de bien dire. L'éloquence et la philosophie étaient pour lui des études inséparables et il ne cessera de les mener de front jusqu'à la fin de sa vie. Il ne

négligeait aucune occasion de s'instruire, et à l'âge où l'on avait coutume de s'attarder dans les écoles des rhéteurs, il suivait les leçons de l'épicurien Phèdre, qu'il aimait non seulement comme philosophe, mais comme le plus honnête, le plus aimable et le plus obligeant des hommes[1]. Vers le même temps, il s'attacha au philosophe Philon, le chef de la nouvelle Académie, que la guerre de Mithridate avait obligé de se retirer à Rome. Cicéron nous a lui-même indiqué dans le *Brutus* la route qu'il avait parcourue et les moyens qui lui avaient permis de s'élever au premier rang des orateurs. Il serait trop long de reproduire son récit; quelques détails caractéristiques nous donneront une idée de sa transformation oratoire et philosophique. « Ceux qui passaient alors pour les maîtres de l'art étaient magistrats, et chaque jour j'assistais à leurs harangues... Auditeur assidu, je me livrais avec ardeur à l'étude, et chaque jour écrivant, lisant, traitant des sujets, je ne me contentais pas encore de ces exercices oratoires... Désireux de m'instruire dans le Droit civil, je passais beaucoup de temps auprès de Q. Scévola, qui, sans faire profession d'enseigner, donnait à ceux qui voulaient l'entendre de savantes leçons. » Ceci se passait en 89; Cicéron n'avait

1. *Ad fam.*, XIII, 1.

pas encore dix-huit ans. L'année suivante, Philon arrive à Rome et Cicéron se livre à lui tout entier. « J'étais épris, ajoute-t-il, d'un amour incroyable pour la philosophie, et cette étude captivait d'autant plus mon attention, qu'outre l'attrait qu'offrait à ma curiosité des matières aussi intéressantes et aussi variées, la carrière du barreau me paraissait fermée pour toujours[1]. » Les violences dont Rome fut le théâtre sous la dictature de Sylla ne le détournèrent pas de ses études. Il y consacrait les jours et les nuits : *Noctes et dies in omnium doctrinarum meditatione versabar*. Il avait auprès de lui le stoïcien Diodote, qui l'exerçait dans la dialectique, cette éloquence abrégée et resserrée sans laquelle on ne peut arriver à l'éloquence véritable, qui n'est que la dialectique développée.

Dans le même temps, il prenait des leçons du rhéteur Molon, et il ne passait pas un seul jour sans s'exercer à l'art oratoire. Il prolongea ces exercices pendant plusieurs années, et ce n'est qu'en 80 qu'il plaida sa première cause publique en faveur de Roscius d'Amérie. Il eut beaucoup de succès, nous dit-il ; mais comme il était d'une complexion très délicate et que la véhémence de son débit le fatiguait outre mesure, les médecins lui conseillèrent d'abandonner le barreau. Mais

1. *Brutus*, 89 et 90.

il était prêt à tout plutôt que de renoncer à la gloire que lui promettait l'éloquence. Il part pour l'Asie avec l'intention de changer de méthode et de refaire sa santé. Arrivé à Athènes, il passa six mois avec Antiochus, le plus savant et le plus illustre philosophe de la vieille Académie. Il recommença sous un maître si habile l'étude de la philosophie qu'il n'avait jamais abandonnée et dans laquelle il n'avait cessé, depuis sa première jeunesse, de chercher tous les jours quelque nouvelle connaissance.

En même temps, il s'exerçait à l'art oratoire auprès de Démétrius de Syrie, un vieux maître assez renommé. Il parcourut ensuite l'Asie avec les plus grands orateurs, vint à Rhodes où il retrouva Molon qu'il avait entendu à Rome et suivit les leçons du philosophe Posidonius. Lorsqu'il revint à Rome, au bout de deux ans, il n'était plus le même; sa poitrine s'était fortifiée et sa déclamation était moins véhémente. Il ne tarda pas à recueillir les fruits d'un si laborieux apprentissage. Il faut l'entendre raconter avec quelle étonnante unanimité de suffrages il fut plus tard nommé préteur. Son assiduité au barreau, son zèle, une méthode oratoire qui s'éloignait des routes communes et plaisait par sa nouveauté, avaient fixé sur lui l'attention des citoyens. « Je ne parle pas de moi, dit-il ingénuement, mais des autres orateurs. Il n'y en

avait pas un seul qui parût avoir une connaissance approfondie des lettres et de la philosophie, cette source de la parfaite éloquence, de toutes les bonnes paroles et de toutes les bonnes actions[1]. »

Ce n'est pas par hasard ou par simple curiosité qu'il unissait constamment l'étude de la philosophie à celle de l'éloquence. Il tenait de Platon cette maxime que tous les arts qui servent à perfectionner l'humanité sont unis par un lien commun et sont, pour ainsi dire, de la même famille. Ayant à tracer au début de l'*Orator* le portrait de l'orateur parfait, il commence par établir qu'il ne saurait exister sans le secours de la philosophie. Cette doctrine était nouvelle pour les Romains; mais, comme il le reconnaît lui-même, elle était fort ancienne. Sa manière à lui d'être novateur, c'est d'exposer des idées antiques, ignorées du plus grand nombre. Pour ce qui le concerne, car il ne s'oublie jamais, il déclare que s'il est orateur, il le doit moins aux écoles de rhétorique qu'aux promenades de l'Académie. Chez les Grecs, il en fut de même. A l'en croire, Périclès est redevable de sa prééminence oratoire aux leçons d'Anaxagore et Démosthène à l'enseignement de Platon. Puis, commentant la théorie de ce dernier, pour qui

1. *Brutus*, 93.

l'art oratoire n'était que l'art de conduire les âmes et l'éloquence qu'une application de la dialectique : « Sans les méthodes philosophiques, dit-il, on ne peut classer les objets par genres et par espèces, les préciser par la définition, les coordonner par les divisions, démêler le vrai du faux, déduire les conséquences, signaler les contradictions, relever les équivoques. Et la philosophie de la nature, quelle mine à exploiter pour l'orateur! Et toutes les notions sur l'homme, les devoirs, la vertu, la morale! Si l'on n'y a pas consacré une longue étude, de quoi peut-on parler et que peut-on comprendre[1] ? »

On retrouve les mêmes idées dans le *de Oratore*, que l'on peut regarder comme un traité d'alliance entre l'éloquence et la philosophie. Cicéron a fait tous ses efforts dans ce dialogue pour rétablir l'union qui existait à l'origine entre ces deux études. « Ce fut Socrate qui, dans un temps où la connaissance et la pratique de tout ce qu'il y a de beau n'avaient qu'un seul nom, parvint, par son ingénieuse dialectique, à séparer deux choses essentiellement unies : la sagesse de la pensée et l'élégance du langage[2]. » Il importe de rétablir les choses dans le premier état et de revenir à la philosophie. Mais comme l'école de Socrate s'est divisée en plusieurs sec-

1. *Orator*, IV.
2. *De Orat.*, III, XVI.

tes, quel est le système qui convient le mieux à l'orateur?

Cicéron écarte d'abord les épicuriens, mais doucement et sans les insulter. Ce sont de bonnes gens, dit-il, et ils sont heureux, puisqu'ils croient l'être. Seulement, il les engage à tenir bien cachée leur doctrine que le sage ne doit pas s'occuper des affaires publiques, car s'ils parvenaient à la faire adopter aux gens de bien, ils ne jouiraient pas longtemps de cette tranquillité qui a pour eux tant de charme. Quant aux stoïciens, il est loin de désapprouver leurs maximes; cependant il les écarte aussi, il ne craint pas qu'ils s'en fâchent, car ils ignorent ce que c'est que la colère. Il leur sait même gré d'être les seuls à ne pas séparer l'éloquence de la sagesse et de la vertu. Mais il y a deux choses en eux qui ne sauraient convenir à l'orateur : ils donnent à tous ceux qui ne pratiquent pas la sagesse le nom d'esclaves, de brigands, d'ennemis publics, d'insensés, et ils ajoutent que personne n'est véritablement sage. Or, ce serait une étrange inconséquence de confier le soin de haranguer le peuple, le Sénat, ou toute autre assemblée à celui qui serait persuadé que parmi ceux qui l'écoutent il n'y a pas un homme raisonnable, pas un homme libre, pas un citoyen; de plus, leur élocution, souvent juste et précise, toujours ingénieuse, paraîtrait mesquine et bizarre dans

la bouche de l'orateur, il n'y a pas moyen d'en faire usage auprès du peuple. Ils jugent des biens et des maux autrement que les autres citoyens; ils voient d'un autre œil la gloire, l'ignominie, les récompenses, les supplices. En suivant de pareilles maximes, l'orateur ne peut obtenir aucun succès[1].

Il ne reste plus qu'à embrasser la doctrine d'Aristote ou celle de Carnéade, et Cicéron les recommande l'une et l'autre. « S'il se rencontre, dit-il, un homme qui puisse, à la manière d'Aristote, soutenir le pour et le contre sur toute sorte de sujets et à l'aide de ses préceptes prononcer dans la même cause deux plaidoyers contradictoires; s'il peut, à la manière d'Arcésilas et de Carnéade, combattre toute espèce de propositions, et qu'à ces avantages il joigne la connaissance de l'art oratoire, l'habitude et l'exercice de la parole, voilà le véritable, le parfait, le seul orateur[2]. »

Crassus, qui est ici l'interprète de Cicéron, invite, en terminant, les orateurs à reprendre leur bien chez ceux qui les en ont dépouillés. Ils n'auront plus besoin d'aller apprendre chez les rhéteurs la construction des périodes et l'emploi des figures; ils trouveront chez les philosophes des richesses d'un prix inestimable. L'abondance

1. *Ibid.*, XVII, XVIII.
2. *Ibid.*, XXI.

des choses et des idées produira l'abondance des mots, et l'éclat de la pensée rejaillira sur l'expression[1].

D'après ce qui précède, la philosophie est une auxiliaire indispensable, mais subordonnée aux convenances de l'orateur. Cicéron n'examine pas le fond des doctrines, il se contente de leur emprunter des arguments et des procédés. Il suffit que la philosophie lui apprenne à analyser les objets et à ramener les parties qu'il aura distinguées à l'unité d'une notion générale, qu'elle lui fasse connaître la vraie nature de l'homme, ses inclinations secrètes, le jeu mobile de ses passions, afin qu'il puisse à son gré faire passer dans les âmes les sentiments d'indignation ou d'enthousiasme dont il est animé et les enflammer de l'amour du bien, de la gloire et de la patrie. Sans se prononcer pour aucun système, il a des préférences visibles pour la doctrine de la nouvelle Académie, la plus libérale et la plus humaine, la mieux appropriée aux habitudes du forum et la plus rapprochée des sentiments de la foule. Elle n'est point arrogante, elle laisse à chacun son opinion et n'enchaîne point la liberté de ses adeptes; sans en avoir l'air, elle est aussi conséquente qu'aucune autre, car elle est toujours égale à elle-même, toujours en quête du

1. *Ibid.*, XXXI.

vraisemblable qu'elle trouve tantôt dans une opinion, tantôt dans une autre. Quelle discipline pourrait ouvrir un plus large champ à l'éloquence? Il n'est donc pas étonnant que Cicéron, habitué à plaider le vraisemblable devant les tribunaux, et qui d'ailleurs portait dans ses études l'indécision qui paralysait sa conduite, se soit attaché à une doctrine qui répondait si bien à son tempérament et qui le justifiait des reproches qu'il se faisait à lui-même, en lui montrant qu'il n'y a rien de certain et que le mieux est de vivre au jour le jour. Cependant, il n'était pas exclusif. Sa curiosité le portait à rechercher ce qu'il y avait de meilleur et de plus élevé dans chaque système et il profitait de la liberté que lui laissait la nouvelle Académie pour s'initier aux enseignements des autres écoles. Nous le verrons bientôt se passionner pour certaines maximes stoïciennes. Qu'il nous suffise de constater, en jetant un dernier regard sur cette première période, que dès sa jeunesse Cicéron eut un goût très vif pour la philosophie et qu'il se fit un devoir de l'étudier sous ses différentes formes. Lorsque plus tard il devra justifier auprès des Romains son dessein d'enrichir la littérature romaine en y introduisant les leçons de la philosophie grecque, il pourra dire : « Mon goût pour la philosophie n'est pas nouveau; je l'ai cultivée dès mon jeune âge avec beaucoup de

soin et de passion, et même quand il y paraissait le moins, je m'en occupais plus que jamais[1]. »

II.

Cicéron vient de nous livrer son secret : une fois qu'il eut goûté à la philosophie, il lui fut impossible de s'en déprendre. Même au milieu des affaires, en pleine activité politique, il trouvait le moyen de continuer ses chères études. Il nous apprend, dans le *pro Archia*[2], qu'il se délasse des fatigues du forum en lisant des poèmes et qu'il se fortifie pour les luttes du lendemain en méditant les préceptes des philosophes. Le temps que les autres emploient au jeu, à la promenade, aux récréations légitimes, aux distractions de toute sorte, il le consacre à l'étude et se prépare, dans le silence de la méditation, à l'empire qu'il devait exercer par l'ascendant de sa parole et la variété de ses écrits. Cependant, pour écrire il faut des loisirs qu'il n'avait pas, et l'on comprend qu'il n'ait composé aucun ouvrage philosophique tant qu'il lui fut permis de défendre la République par l'autorité de ses conseils et l'éclat de sa parole. Mais il fut bientôt

1. *De nat. deor.*, I, III.
2. *Pro Archia*, VI.

mis à l'écart : des hommes plus hardis et plus résolus s'emparèrent de la direction des affaires, et l'illustre consulaire fut obligé de se réfugier dans ses livres et de renoncer à la politique. Ce ne fut pas sans regret, comme le témoignent ces paroles qu'il écrivait à Atticus, dans les jours qui suivirent la formation du premier triumvirat : « Je ne demande qu'à tout laisser pour philosopher de toute mon âme et de toutes mes forces. Oui, c'est un parti pris. Et que n'ai-je commencé par là! Connaissant aujourd'hui par expérience tout le néant de ce qui me semblait désirable, je ne veux plus avoir de commerce qu'avec les Muses. Ne négligez pas cependant de me faire savoir ce qui regarde Curtius, quel successeur on lui destine et ce que devient Clodius; enfin, soyez fidèle à votre promesse, et, sans vous gêner, tenez-moi au courant de tout[1]. »

Cependant, il ne se laissait pas abattre, et après avoir boudé ses livres qui lui faisaient honte et lui reprochaient son inconstance, il revenait à résipiscence et les proclamait ses meilleurs amis, les seuls qui ne trompent pas. Ils furent sa consolation pendant son exil, et à son retour il mit à profit ses vastes lectures et continua d'exercer par ses écrits une sorte de magistrature civile. C'est à cette époque, où il ne

1. *Ad Attic.*. II, v.

tenait plus le gouvernail de l'État que par euphémisme, qu'il composa le traité de la *République*. « Si l'on ne veut plus de nos services, écrivait-il plus tard à Varron, il nous sera permis du moins de composer et de lire des traités de gouvernement; et si la politique d'action nous est interdite à la curie et au forum, nous ferons de la politique de théorie dans des livres, à l'exemple des plus illustres sages de l'antiquité, et nous nous livrerons à une étude approfondie des mœurs et des lois[1]. »

Cicéron nous apparaît ici sous un nouveau jour. Ce n'est plus le lettré, désireux d'orner son esprit de toutes les connaissances et de féconder son talent oratoire au contact de la philosophie grecque; c'est le Romain, fier de son passé, c'est l'homme d'État qui ne voit rien au-dessus de la carrière des honneurs et de l'administration des affaires publiques. De même qu'il avait subordonné la philosophie à l'éloquence, il va sacrifier la spéculation à l'art de gouverner. « La vertu, dit-il, n'est pas comme un art qu'il suffise de posséder sans le mettre en pratique. Un art, en effet, lors même que vous ne l'appliquez pas, peut vous appartenir par la théorie; mais la vertu n'est rien si elle n'est active. Son activité la plus glorieuse, c'est le gouvernement de

1. *Ad fam.*, IX, II.

l'État et l'application, non pas en paroles, mais en fait, des choses mêmes que ces gens-là débitent dans leurs écoles[1]. »

Un penchant irrésistible l'entraîne à augmenter les ressources du genre humain et à rendre l'existence plus forte et plus assurée : il veut que pour le bien commun chaque citoyen rende à la patrie les bienfaits qu'il en a reçus. « La patrie ne nous a point donné la naissance et l'éducation pour n'espérer de nous, en retour, aucun subside alimentaire, et pour être seulement la servante de nos intérêts, fournir un sûr asile à notre oisiveté, un lieu tranquille pour notre repos; elle entend au contraire avoir un droit privilégié sur les plus nombreuses et les meilleures facultés de notre âme, de notre esprit, de notre raison, et ne nous en laisse pour notre propre usage que la part qui lui est inutile à elle-même[2]. »

Nous venons d'entendre l'homme d'État, celui qu'on avait surnommé le père de la patrie. Le philosophe reprend ses droits lorsqu'il déclare un peu plus loin qu'il n'y a pas de magistrature ni de royauté comparables à la dignité du sage qui, regardant de haut les biens terrestres et les voyant au-dessous de lui, ne roule dans ses pensées rien que de divin et d'éternel, et demeure

1. *De Rep.*, I, II.
2. *Ibid.*, IV.

persuadé que, si le nom d'homme se prend vulgairement, ceux-là seuls sont hommes en effet qui ont reçu une culture vraiment humaine[1]. Cependant, Cicéron tient à se dégager de l'influence de son modèle, et il se flatte de ne pas créer, comme Platon, une république imaginaire[2]. Il veut fixer par écrit les traits à demi effacés de la Constitution de Rome et réveiller chez ses concitoyens l'amour et le respect de ces vieilles institutions qui leur avaient assuré la conquête de l'univers. Cicéron attachait un grand prix à cet ouvrage et le regardait comme l'un de ses plus beaux titres de gloire. Malheureusement, il est perdu pour nous en grande partie; mais autant que nous pouvons en juger par les fragments qui nous sont parvenus, c'était le plus original et le plus personnel des traités philosophiques de Cicéron. Il y avait travaillé plusieurs années (de 54 à 51) et lui avait donné tous ses soins. « C'est une tâche rude et laborieuse, écrivait-il à son frère; mais si je réussis à en faire ce que je veux, ce sera du travail bien employé; sinon, je le jetterai dans la mer que j'ai sous les yeux en écrivant et je commencerai quelque autre chose, puisque je ne peux demeurer oisif[3]. »

1. *De Rep*, XVII.
2. *Ibid.*, II, I.
3. *Ad Quint.*, II, XIV.

Les *Lois* furent composées peu de temps après la *République*, dont elles étaient la suite et le complément naturel, comme le remarque Atticus au début de ce nouveau dialogue. Mais il est probable que Cicéron n'y mit pas la dernière main et qu'il ne les a jamais publiées, car il n'en parle pas dans la revue de ses écrits philosophiques au début du second livre de la *Divination*. On retrouve dans cet ouvrage les mêmes idées que dans le précédent, mais aussi les mêmes inconséquences. Les lois romaines, exposées dans les livres suivants, sont précédées d'un long préambule qui occupe tout le premier livre. Cicéron déclare qu'il faut puiser le principe du droit, non dans l'édit du préteur ou dans les *Douze Tables*, mais dans la philosophie même, *ex intima philosophia*. Et s'inspirant du panthéisme stoïcien qui avait jeté les fondements de la fraternité universelle, il oublie pour un moment son égoïsme national et démontre que le droit relie entre eux tous les hommes sans exception, parce qu'ils sont tous participants de la raison universelle répandue dans les choses et qu'ils ne forment avec les dieux qu'une seule cité. Mais l'esprit romain reprend bientôt le dessus, et quand il en vient aux lois elles-mêmes et aux coutumes et institutions des ancêtres, Cicéron ne craint pas de recommander des pratiques qu'il désavouait dans son for inté-

rieur, la divination, par exemple, qu'il combattra plus tard dans le *de Divinatione*. Il se préoccupe moins de la justice des lois que de leur utilité : l'intérêt de l'État l'emporte dans son esprit sur les considérations métaphysiques, et, dans son admiration pour la vieille constitution de Rome, il en présente à ses concitoyens une image embellie pour qu'ils aient, comme disait Montesquieu, de nouvelles raisons d'aimer le gouvernement de leur pays.

On peut rattacher à ce groupe des écrits politiques de Cicéron son dernier ouvrage, le *de Officiis*, qu'il composa au moment où il venait d'entrer en lutte avec Antoine, parce qu'il porte, comme les précédents, l'empreinte de ses préoccupations patriotiques et qu'on peut le regarder comme le manuel de l'homme d'État. Cicéron veut préparer son fils à recueillir la succession de ses honneurs et l'héritage de sa gloire. Il se préoccupe avant tout des convenances sociales, et les devoirs de bienséance, auxquels il consacre presque la moitié de son traité, regardent surtout les jeunes Romains qui briguaient les charges. Le bien, c'est l'honorable, *honestum*, et le bienséant, *decorum*. Il se reconnaît à la louange dont il est digne. Et pour rendre la leçon plus sensible, le philosophe homme d'État a soin de l'appuyer sur des exemples empruntés à l'histoire romaine et de s'accommoder à la situa-

tion politique du moment. La vertu qu'il recommande est une vertu sociable, assouplie aux exigences de la vie romaine et débarrassée des austérités de la morale stoïcienne. Pour n'en donner qu'un exemple, voici ce qu'il dit de la bienséance, qui diffère si peu de l'honnête qu'il est embarrassé pour l'en distinguer : « Comme un beau corps charme nos yeux par la juste proportion de ses membres et par cette harmonie pleine de grâce qui règne entre toutes ses parties, de même la bienséance, qui reluit dans la conduite, se concilie les suffrages de ceux avec qui nous vivons et qui admirent l'ordre, la modération et la conséquence de nos paroles et de nos actions... Il n'y a que les arrogants et même les hommes sans mœurs qui ne s'inquiètent en aucune façon des jugements que l'on porte sur eux[1]. » Une vertu si aimable et si soucieuse de l'estime d'autrui se concilie très facilement avec l'intérêt personnel, puisqu'elle est le plus sûr moyen d'attirer à celui qui la possède le respect et la faveur des autres hommes[2]. Et Cicéron est d'autant moins embarrassé pour concilier l'utile avec l'honnête qu'il a commencé par les identifier.

Pour être juste, il faut cependant reconnaître que Cicéron regarde la sagesse comme la pre-

1. *De Off.*, I, XXVIII.
2. *Ibid.*, II, V.

mière de toutes les vertus, *virtutum princeps*, et comme le trait distinctif de l'homme, *maxime naturam attingit humanam*[1]. Ce qui ne l'empêche pas de dire un peu plus loin que la justice ou vertu sociale est la vertu par excellence, et que les devoirs relatifs au maintien de la société sont plus conformes à la nature que ceux dont la recherche du vrai est le principe[2]. Pour concilier ces deux prétentions contradictoires au moins en apparence, Cicéron se sert d'un raisonnement très original, bien qu'il ne l'ait pas trouvé tout seul; mais comme il n'est pas facile à suivre, ce n'est pas le lieu de l'exposer en ce moment. Notre intention, d'ailleurs, n'est pas d'analyser les traités de Cicéron, mais seulement d'en indiquer l'esprit et le caractère, et ce qui précède suffit, semble-t-il, pour nous autoriser à ranger le *de Officiis* parmi les écrits politiques de son auteur et à le regarder comme le complément de la *République* et des *Lois*. Ce sont les préceptes pratiques qui viennent s'ajouter à la théorie du gouvernement. Le magistrat s'est fait précepteur, et, après avoir tracé le tableau de la Constitution romaine et fait l'éloge des institutions des ancêtres, le philosophe a rédigé « le code de la sagesse patricienne » et donné des règles qui serviront à former, non

1. *De Off.*, VI.
2. *Ibid.*, XLIII.

pas un sage conforme à l'idéal du Portique, mais des hommes pareils à ceux qui ont fait la grandeur de Rome et maintenu son empire.

III.

Il y eut un intervalle de six années environ entre la *République et les Lois*, que l'on peut regarder comme l'œuvre de la maturité de Cicéron, et les traités philosophiques de sa vieillesse dont il nous reste à dire un mot. Lorsqu'il revint de son gouvernement de Cilicie, en 49, il tomba au milieu de la guerre civile, et dès lors il n'eut pas le temps ni la liberté d'esprit nécessaires pour composer des ouvrages. Les événements politiques l'avaient tellement déconcerté qu'il cherchait à s'étourdir en s'exerçant à la déclamation avec Hirtius et Dolabella, amis du dictateur. Une douleur plus vive que toutes celles qu'il avait éprouvées jusque-là lui rendit le sentiment de la réalité et imprima à ses idées une direction nouvelle. Il perdit sa fille. Au premier moment, son désespoir ne connut pas de bornes, et, pour échapper aux amis qui venaient le consoler, il se réfugia chez Atticus, s'enferma dans sa bibliothèque et se mit à feuilleter tous les livres qu'il put trouver sur les moyens de calmer la douleur. Cette

retraite n'était pas assez impénétrable; il se rendit à sa villa d'Astur, où il vécut dans la solitude la plus complète : « Là, écrivait-il à Atticus, je vis sans commerce avec les hommes. Dès le matin, je m'enfonce dans la profondeur des bois et je ne reviens que le soir... Je n'ai d'entretien qu'avec mes livres, et cet entretien n'est interrompu que par mes larmes[1]. »

Les lettres qu'il recevait de ses amis ne faisaient qu'aviver sa douleur au lieu de la guérir; c'est alors qu'il résolut de se consoler lui-même en composant un livre sur la *Consolation*. Il s'en explique à son ami dans une lettre qui nous montre à nu l'âme de Cicéron, aussi touchant dans sa douleur que sincère dans sa vanité. « J'ai tout tenté pour modérer ma douleur, vous m'en êtes témoin. Il n'y a pas un seul ouvrage sur l'adoucissement des peines de cœur que je n'aie lu chez vous. C'est en vain; la peine est la plus forte. J'ai fait plus, et sans doute personne avant moi n'en avait donné l'exemple, j'ai composé sur moi-même un livre de consolation. J'attends qu'on en ait fini la copie pour vous l'envoyer. Vous pouvez compter que vous n'avez encore rien vu de pareil. Je passe mes jours entiers à écrire; au fond, je n'y gagne rien, mais j'occupe mon esprit; pas assez pour

1. *Ad Att.*, XII, xv.

l'arracher tout à fait à la pensée qui l'obsède, assez pour y faire quelque diversion. Je fais ce que je puis, et si je ne réussis point à calmer mon âme, je cherche du moins à composer mes traits. Ces efforts, tantôt je me les reproche comme un crime, tantôt je me regarderais comme coupable de les négliger[1]. »

Le travail étant le seul moyen d'échapper à sa misère, Cicéron revint à ses études philosophiques et bientôt après composa l'*Hortensius*, puis les *Académiques*, le *de Finibus* et les autres traités qui se succédèrent avec rapidité dans l'espace de moins de deux ans. Ce qu'il importe de remarquer, c'est le caractère particulier de ces nouveaux ouvrages. La philosophie n'est plus seulement une arme entre les mains de l'orateur ou de l'homme d'État, elle devient l'objet d'une étude à part; elle est aimée pour elle-même et pour les bienfaits qu'elle procure. Ici, comme l'a justement observé un critique contemporain[2], « le politique s'efface, et l'on voit surtout le père et le patriote qui cherche dans la philosophie une consolation, ou le penseur curieux qui examine les fondements de la connaissance et de la morale, la nature de Dieu et les moyens de prévoir l'avenir, ou le sage

1. *Ad Att.*, XII, XIV.
2. C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*, p. VII.

instruit par l'expérience qui nous fortifie contre la crainte de la mort, la douleur, les passions, le souci des biens extérieurs, et nous apprend les avantages de la vieillesse et le charme de l'amitié. »

Cicéron cependant n'est pas complètement débarrassé du vieil homme; l'orateur et le politique sont en tiers avec le philosophe. Condamné à l'inaction, il rentre en lui-même; il se demande quel est le but de la vie, quels sont les moyens de vivre en paix avec soi-même et d'échapper aux agitations qui viennent du dehors. Mais la réflexion lui est à charge; il s'enferme avec ses livres, les parcourt avec une rapidité dévorante, et demande aux sages la solution des problèmes qu'il n'a pas la force d'approfondir. Les réponses étant contradictoires, il reste indécis et, pour occuper ses loisirs, il met les contradicteurs aux prises et se donne ainsi l'illusion des débats auxquels il avait pris part sur le forum, aujourd'hui pacifié. Esprit moins ferme que pénétrant, il a bientôt vu le côté faible des meilleurs arguments, et plutôt que de les élucider il les accumule, au risque de se contredire. Il était plus curieux de s'instruire que de penser par lui-même, et comme on l'a dit, le souci d'être original est peut-être la seule vanité qui lui manque. D'autre part, il n'avait pas le temps de digérer ses lectures, ni

d'approfondir les idées qu'il prenait un peu partout, sans trop s'inquiéter de leur provenance. D'où il résulte que sa pensée est un peu ffottante et superficielle. Comme tout ce qui est d'emprunt, sa philosophie manque de cohésion; elle n'a pas la profondeur ni la sincérité d'une vérité élaborée et vécue pour ainsi dire par celui qui l'a découverte. Elle est trop éclectique pour être conséquente avec elle-même et trop oratoire pour être scientifique.

En revanche, elle est très étendue, et Cicéron s'est attaqué à presque toutes les questions, voulant, disait-il, mettre à la disposition des Romains, dans leur langue, tout ce qui est nécessaire pour l'étude de la philosophie. Il veut avant tout se rendre utile à ses concitoyens. Il opine, il harangue encore dans ses livres, et l'étude de la philosophie est une nouvelle charge qui remplace pour lui le gouvernement de la république[1]. Puisque la méthode et les principes de toutes les sciences qui nous apprennent à bien vivre sont renfermés dans la philosophie, il ne saurait mieux faire que d'enseigner aux Romains une science qu'ils ont négligée jusque-là et d'agrandir ainsi par voie de conquête l'empire de la littérature latine. « La Grèce se meurt, dit-il dans un autre endroit, arrachons-

1. *De Divin*, II, II.

lui cette dernière gloire et transportons la philosophie dans notre ville, comme nos ancêtres ont apporté les autres arts qui leur paraissaient utiles... Si nos Romains prennent goût à ces études, nous n'aurons plus besoin des bibliothèques de la Grèce[1]. »

Quelques épicuriens, Rabirius et Amafinius, avaient déjà exposé en latin la doctrine de leur maître; mais Cicéron n'en parle qu'avec dédain. Ils ont écrit sans ordre, sans méthode, sans élégance, et étrangement abusé de leurs loisirs et de l'art d'écrire; ils ne peuvent être lus que par ceux qui partagent leur doctrine. « Pour moi, ajoute-t-il, sur quelque sujet qu'on écrive, je crois que ce doit être de manière à se faire lire par tous ceux qui ont du goût; et, si je ne réussis point, ce n'est pas que je pense qu'on puisse s'en dispenser. Aussi ai-je toujours aimé la méthode des péripatéticiens et des académiciens, qui est de traiter le pour et le contre sur chaque matière, non seulement parce que c'est le seul moyen de voir où se trouve la vraisemblance, mais encore parce qu'il n'y a rien de si propre à nous exercer dans l'art de la parole[2]. »

Comme on le voit, Cicéron est équitable; il entend maintenir l'alliance entre l'éloquence et la philosophie et, en retour des bienfaits qu'il

1. *Tusc.*, II, II.
2. *Ibid.*, II, III.

en a reçus, mettre au service de celle-ci l'abondance et les ornements du langage. De la sorte, il espère surpasser les Grecs et les vaincre dans leur camp avec leurs propres armes; car, grâce à sa culture universelle, il joint à la finesse et à la pénétration du dialecticien la clarté et l'élégance de l'orateur, et il ne voit parmi les Grecs aucun auteur qui ait réuni ce double talent du style et qui ait su allier la véhémence de l'orateur à la simplicité calme du philosophe[1].

Cicéron tenait ce langage dans les prologues où il essayait de prendre une posture convenable devant le public. Mais il ne faut pas prendre à la lettre tout ce qu'il nous débite dans ces préfaces, qui n'ont le plus souvent qu'un rapport très éloigné avec les sujets qu'il traite dans le corps de l'ouvrage. Ce sont des compositions d'un genre à part dans lesquelles il exprimait à l'avance ses projets et ses espérances, et il ne faut pas s'étonner si la bonne opinion qu'il avait de lui-même et son zèle pour la philosophie lui ont arraché des promesses qu'il ne pouvait tenir. Dans sa correspondance il était plus modeste, et il écrivait un jour à Atticus, qui s'effrayait de la hardiesse de son entreprise : « Ce sont des copies qui ne me coûtent pas grande peine, car je n'apporte que les mots, et j'en ai en abondance[2]. »

1. *De Offic.*, I, 1.
2. *Ad Att.*, XII, LII. Il avait acquis par des exercices conti-

La vérité se trouve entre cet aveu et les promesses fastueuses de ses préambules. Cicéron emprunte beaucoup, mais il donne aux ouvrages qu'il imite une nouvelle disposition et une nouvelle forme, et exprime les idées d'autrui dans son propre style. Plusieurs de ses écrits philosophiques, il en convient lui-même[1], sont moins des traités définitifs que des exercices analogues aux déclamations qu'il composait dans sa jeunesse pour se former à l'éloquence. Un jour il lui prit fantaisie de se prouver à lui-même jusqu'où pouvait aller le prestige de la parole. Il entreprit de rendre vraisemblables les paradoxes les plus outrés, se faisant fort de réduire en lieux communs les principes que les stoïciens enseignaient à peine dans leur école[2]. Le doute académique lui laissait une grande liberté, et à certains jours, quand il était trop pressé, il admettait toutes les doctrines dans son panthéon philosophique. Dans la première *Tusculane,* par exemple, on trouve juxtaposées des

nuels une facilité incroyable, et disposait à son gré de toutes les ressources de son esprit. Formé à l'école des rhéteurs et des philosophes, il avait pris l'habitude d'un langage à la fois élevé et populaire qui donne à ses écrits un cachet particulier de clarté et d'élégance. Le besoin de plaire l'empêche de tomber dans les raffinements et les subtilités d'école. Il s'est flatté de rétablir dans ses ouvrages l'union qui existait autrefois entre l'éloquence et la philosophie.

1. *Tusc.*, I, IV.
2. *Parad.*, I.

théories qui se contredisent, l'immortalité et la mortalité de l'âme, et dans la cinquième l'apathie épicurienne est mise à contribution au même titre que l'activité stoïcienne. Il lui arrive même de se laisser entraîner par son modèle au point d'approuver en apparence des choses qu'en réalité il condamne, la doctrine de l'indifférence et de l'abstention politiques, et le mot de Teucer : « La patrie est où l'on est bien. »

Cicéron a donc beaucoup traduit et beaucoup imité. Il n'en pouvait être autrement. Rappelons-nous qu'à part la *République* et les *Lois* il n'a mis que deux ans à composer les treize livres de philosophie qu'on lui attribue, et au lieu de nous étonner des lacunes et des incohérences qui déparent quelques-uns de ses ouvrages, nous ne pourrons qu'admirer la merveilleuse facilité d'assimilation et l'extraordinaire souplesse de son esprit. Si l'on songe de plus que pendant ce même temps il continuait ses études sur l'art oratoire et publiait le *Brutus,* l'*Orator,* le *De optimo genere dicendi,* nous serons bien obligés de reconnaître qu'il avait à sa disposition tout un arsenal de notions philosophiques et qu'il n'avait qu'à rappeler ses souvenirs pour transporter dans la littérature latine les connaissances si variées qu'il avait puisées dans la lecture des philosophes grecs. Il avait sans doute à sa portée des ouvrages de vulgarisation qui se prê-

taient à une mise en œuvre immédiate; mais encore fallait-il se les approprier, faire un certain choix parmi tant d'opinions contradictoires, et marquer de son empreinte celles qui lui paraissaient les plus convenables. Dans l'histoire littéraire, on trouverait peu d'exemples d'une fécondité aussi prodigieuse.

On n'a pas tout expliqué quand on a dit que Cicéron était un merveilleux styliste et un incomparable assembleur de mots. Il y a autre chose que des mots dans ses écrits, et les ouvrages de sa vieillesse ne s'expliquent que par les études de toute sa vie et en particulier par son amour de la philosophie.

Il avait eu le courage de rompre avec le préjugé qui ne permettait pas à un Romain de s'appliquer aux études spéculatives. Voué aux choses de l'esprit dès son jeune âge, il avait un désir insatiable de connaître qui ne fit que s'accroître avec les années; et bien qu'il se proposât de rester avant tout sur le terrain de la pratique, il se vit obligé d'étendre ses recherches et d'embrasser toute la philosophie pour reconnaître dans l'enchaînement général l'importance et le sens de chaque partie[1]. A ceux qui lui reprochaient de trop sacrifier à l'oisiveté grecque, « la science disait-il, est la nourriture de l'âme, et cette pas-

1. *De Nat. deor*, I, IV.

sion pour les nobles études, on ne me l'arrachera qu'avec la vie. » Lorsqu'à la fin de sa carrière il jette un regard sur ses erreurs et sur ses fautes, lorsqu'il se rappelle de quelles violentes tempêtes sa vie a été ballottée, avec quel enthousiasme et quelle effusion de reconnaissance il fait l'éloge de la philosophie qui lui a ouvert son port : « O philosophie, lumière de la vie, *o vitae philosophia dux,* ô toi qui enseignes la vertu et qui domptes le vice ! que ferions-nous et que deviendrait le genre humain sans ton secours?... Sois notre aide et notre asile, *ad te confugimus, a te opem petimus,* et si dans d'autre temps nous nous sommes contentés de suivre en partie tes leçons, nous nous y livrons aujourd'hui tout entiers et sans réserve. Un seul jour passé suivant tes préceptes est préférable à l'éternité passée dans l'erreur [1]. »

La philosophie n'est pas seulement notre consolation et notre soutien ici-bas ; elle sera encore la joie et l'ornement de la vie future. Saint Augustin nous a conservé un fragment de l'*Hortensius,* dans lequel Cicéron a tracé son idéal d'une vie heureuse, exempte des soucis et des peines qu'entraîne avec elle l'union de l'âme et du corps. Il ne doute pas qu'elle consistera uniquement dans la connaissance de la nature

1. *Tusc.*, V, LI.

et des sciences, connaissance qui procure aux dieux comme aux hommes un plaisir véritable, tandis que tout le reste n'est qu'une affaire de nécessité [1].

En attendant, il faut bien, surtout quand on est Romain, s'occuper de ces choses nécessaires, et Cicéron ne pouvait le méconnaître. Il appartenait avant tout à la République; mais quand on ne voulait plus de ses services, il croyait encore être utile à ses concitoyens en mettant à leur portée les trésors de science et de sagesse renfermés dans les livres de la Grèce. Par son zèle et par son éloquence il obtint le droit de cité pour cette philosophie tant méprisée et fit comprendre aux grands de Rome que ce n'était pas déchoir que de cultiver son âme dans les intervalles de la vie active, et qu'après l'administration des affaires il n'y a rien de plus noble que de philosopher, ni rien de plus salutaire. Car la sagesse n'est pas inactive; elle ne nous initie à la connaissance des choses divines et humaines qu'afin de nous apprendre à imiter le divin et à regarder comme inférieur à la vertu tout ce qui est humain, *ut divina imitetur, humana omnia inferiora virtute ducat* [2].

Cicéron trouvait ainsi le moyen d'orienter les plus hautes spéculations vers un but pratique et

1. *Hortens.*, ap. Aug. de Trin., XIV.
2. *Tusc.*, IV, XXVI.

d'ajouter les lumières de son expérience aux enseignements qui lui venaient d'ailleurs, de telle sorte que ses écrits portent à la fois l'empreinte de la culture grecque et de la discipline romaine. C'est là ce qui constitue son originalité et ce qui donne à sa physionomie un charme tout particulier. Il alliait un grand bon sens au goût de la nouveauté, ce qui a fait dire à un ingénieux penseur qu'il était « plus homme que les autres anciens. »

Philosophie oblige, et Cicéron s'était engagé vis-à-vis de lui-même lorsque dans la *République* il avait tracé le portrait du parfait citoyen. Il appliqua ses principes dans son administration de la Cilicie, qui fut un exemple unique de désintéressement et d'équité. Mais à son retour, il l'avoue lui-même, le désir du triomphe l'empêcha de réaliser jusqu'au bout son idéal. On lui a souvent reproché cette complaisance pour lui-même et taxé d'impudence les éloges qu'il se décerne à tout propos. Il faut bien convenir, en effet, que sa vanité est un peu puérile. Elle offusquait ses contemporains, elle exaspérait ses adversaires et fatiguait même ses amis. A distance, elle est bien un peu fastidieuse, mais elle n'est pas blessante. Cicéron aimait à proclamer son mérite, mais c'était moins pour humilier les autres que pour se dédommager de ses efforts et s'encourager au bien. On peut même dire que

cet amour de Cicéron pour la gloire nous a été fort utile. S'il n'avait pas eu le désir de faire parvenir son nom à la postérité, il n'aurait pas, dans ses dernières années, fait effort sur sa douleur pour nous livrer le fruit de ses méditations, et c'eût été une perte réelle pour le patrimoine intellectuel de l'humanité.

CHAPITRE III.

LES OPINIONS RELIGIEUSES DE CICÉRON.

Difficulté de connaître les sentiments religieux de Cicéron. — I. Son éducation au foyer domestique. — Initiation aux mystères d'Eleusis. — Indifférence et légèreté à l'égard des dieux.

II. Religion de l'homme d'État. — Ses professions de foi. — Caractère religieux de ses démêlés avec Clodius. — Croyance à la Providence générale et aux dieux de Rome. — Utilité sociale de la religion.

III. Doutes et hésitations du philosophe, particulièrement dans les *Académiques*. — Le vraisemblable où il s'est retranché ne lui permet pas d'avoir confiance en Dieu. — Insuffisance du culte officiel. — L'opportunisme doctrinal a fait son temps. — Nécessité de revenir au christianisme intégral, qui seul peut établir le règne de la justice et de la paix.

Il serait trop long de passer en revue toutes les opinions que Cicéron a rassemblées dans ses écrits philosophiques. Il nous suffira de porter notre attention sur les deux questions philosophiques par excellence, celles qui traitent de nos rapports avec Dieu et de notre future destinée. J'ai exposé ailleurs[1] les belles pensées de Cicéron sur la parenté de l'homme avec Dieu. L'homme, issu de Dieu, n'a, pour le connaître, qu'à se rappeler d'où il est sorti. La raison humaine est

1. *Études morales sur les écrivains latins*, pp. 10-25.

un reflet de l'intelligence divine qui établit entre l'homme et Dieu une société véritable et les fait concitoyens de la même cité.

Si élevées qu'elles soient, ces considérations que Cicéron a complaisamment développées au premier livre des *Lois* aboutissent à un système de morale indépendante, greffé sur le panthéisme stoïcien. Entre la loi éternelle gravée dans notre conscience et l'intelligence divine, la relation est purement intellectuelle, si l'on peut appeler relation la coexistence de la partie dans le tout, le prolongement de la raison universelle dans l'intelligence humaine. Le droit s'impose à l'homme; mais, bien qu'il prenne en Dieu sa source, l'homme n'a pas de compte à rendre au souverain législateur. La Providence, qui étend son domaine sur tout l'univers et préside à l'harmonie des sphères célestes, a cependant des bornes : elle s'arrête aux confins de la conscience humaine, et le sage ne relève que de lui-même. Il n'a rien à craindre ni à espérer; la vertu suffit à son bonheur. Telle est, en particulier, la conclusion de la dernière *Tusculane*.

Mais on se ferait une fausse idée des sentiments religieux de Cicéron si on le jugeait uniquement d'après les écrits philosophiques de sa vieillesse. Se croyant abandonné des dieux et des hommes, il avait alors voulu se roidir contre le sort et s'était vainement flatté de trouver dans la

philosophie un remède à tous ses maux. Cependant il n'était pas hostile à la religion de son pays. Bien qu'il eût depuis longtemps rompu avec les croyances populaires, si tant est qu'il les eût jamais admises pour son propre compte, il s'en fit le défenseur comme homme d'État, et prit part aux cérémonies religieuses qu'il regardait comme une des gloires de la patrie.

Il est donc permis d'en appeler du philosophe vieillissant et découragé au citoyen actif de l'âge mûr, au généreux défenseur des libertés publiques. D'ailleurs, même dans ses derniers ouvrages, il fut obligé de faire une large place aux idées religieuses. Il est impossible de faire un pas dans la spéculation sans rencontrer sur son chemin ce Dieu inéluctable sans lequel rien ne s'explique dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral. Cicéron en prit un jour son parti et aborda directement le problème religieux. Désespérant de le résoudre, il mit aux prises deux théologiens de doctrine absolument opposée, l'un partisan d'Épicure et l'autre de Zénon, réservant à l'un de ses amis, académicien comme lui, le soin de les confondre et de les ridiculiser tant soit peu l'un et l'autre.

Son rôle de témoin dans ce tournoi théologique nous permet à peine de soupçonner son opinion personnelle. N'y aurait-il pas moyen de savoir quelle était, au milieu de tant de con-

tradictions, sa pensée de derrière la tête, et de lui extorquer une profession de foi quelconque? C'est une entreprise délicate et malaisée, car, outre que l'âme de Cicéron est la plus mobile que je connaisse, il a voulu se dérober à toute inquisition de ce genre, et déclaré qu'en matière religieuse il ne reconnaissait à personne le droit de lui demander son opinion. « Ceux qui veulent la savoir, dit-il, poussent en vérité trop loin leur curiosité[1]. » Quand il parle ainsi, je le soupçonne de vouloir nous donner le change. Il avait, je crois, une bonne raison pour ne pas dire ce qu'il pensait de la Providence : c'est qu'il ne savait trop à quoi s'en tenir et que sur ce point, comme sur tant d'autres, il n'avait que des opinions de circonstance. Il n'aimait pas à se rencontrer seul avec lui-même et à se rendre compte de ses propres sentiments. Plus courageux que lui, nous allons essayer de sonder les replis de sa conscience et de voir comment il a compris ses devoirs envers la divinité. Ses lettres et ses discours nous apprendront quelle place il a faite à la religion dans sa vie privée et dans sa vie publique; ses écrits philosophiques nous feront connaître l'idée qu'il se faisait de la divinité et de ses rapports avec le monde ou plutôt les opinions contradictoires qu'il a tour à tour professées sur cet important sujet.

1. *De Nat. deo.*, I, 5.

I.

S'il fallait en croire la tradition, Cicéron, favorisé des dieux dès sa naissance, aurait eu envers eux des obligations toutes particulières. Son berceau, comme celui de beaucoup de grands hommes, fut entouré de prodiges. Non seulement sa mère l'enfanta sans douleur, mais « un esprit apparut à sa nourrice, lequel lui prédit qu'elle nourrissait un enfant qui serait un jour cause d'un grand bien à tous les Romains. » Plutarque, qui nous rapporte ces merveilles, ajoute qu'on aurait pu les prendre pour autant de songes frivoles, si l'on n'avait été bientôt forcé par l'événement de les regarder comme de véritables pronostics[1].

Des renseignements précis sur l'éducation que le jeune Marcus reçut au sein de sa famille seraient préférables à toutes les inventions de ses biographes. Malheureusement, les témoignages contemporains nous font défaut; la seule vie de Cicéron qui nous soit restée de l'antiquité est celle de Plutarque. Il ne nous reste rien de l'histoire de son consulat, qu'il avait écrite lui-même en grec, ni des *Mémoires secrets* qui devaient

1. *Vie de Cicéron*, 3.

être publiés après sa mort. Nous sommes donc réduits à glaner çà et là dans ses divers ouvrages les rares indications relatives à sa formation religieuse. Issu d'une ancienne famille où s'était conservé le respect des anciennes vertus, il fut initié, sous la direction d'un père, ami des lettres, et d'une mère, économe, aux pratiques du culte domestique et aux pieuses coutumes des ancêtres. Il nous l'apprend lui-même dans le premier discours qu'il prononça devant le peuple, après son élévation au consulat : « Je ne puis vous parler de mes aïeux, disait-il; non qu'ils ne fussent effectivement tels que moi, qui ai reçu d'eux le sang qui coule dans mes veines, et qui ai été formé par leurs leçons, mais ils n'ont connu ni le prix de la popularité, ni l'hommage éclatant de vos honneurs [1]. » Plus tard, il aimait à venir se reposer des fatigues de la vie publique dans la maison que son aïeul avait construite sur les bords du Liris. Au début du deuxième livre des *Lois*, il a décrit avec amour la fraîcheur et les charmes de ce riant séjour. « J'ai une raison de m'y plaire qui ne vous touche point, dit-il à Atticus, qui ne pouvait contenir son admiration. C'est ici ma vraie patrie et celle de mon frère Quintus; c'est ici que nous sommes nés d'une très ancienne famille; ici sont

1. *De lege agr.*, II, 1.

nos *sacra*, nos parents, de nombreux souvenirs de nos aïeux. Que vous dirai-je? Vous voyez cette maison, et ce qu'elle est maintenant; elle a été agrandie par les soins de notre père... Oui, c'est dans ce lieu que je suis né. Aussi, je ne sais quel charme y est attaché, qui touche mon cœur et mes sens, et me rend ce séjour encore plus agréable. »

Parmi les objets sacrés qu'il avait appris à révérer au foyer domestique se trouvait sans doute une petite statue de Minerve qu'il transporta plus tard au Capitole. Obligé de quitter Rome pour échapper aux fureurs de Clodius, il ne souffrit pas que la déesse tutélaire de la ville fût outragée par des impies, et de sa maison la fit passer dans celle de Jupiter[1]. Cette statue se trouvait trois ans plus tard entre les mains de quelque membre de la famille Appia, comme nous l'apprend ce passage d'une lettre adressée, en 55, à Appius Pulcher : « Si ma Pallas retourne des mains des vôtres dans les miennes, ce n'est plus seulement Pallas mais Appias que je veux l'appeler[2]. » En 49, pendant qu'il revenait de sa province de Cilicie, ne sachant quelle attitude prendre vis-à-vis de César, il écrit à Atticus qu'il ne peut oublier l'inscription qu'il a fait mettre au-dessous de sa Minerve, et que son

1. *De leg.*, II, XVII.
2. *Ad fam.*, III, I

titre de protectrice de Rome le rappelle au sentiment de sa dignité[1].

Cicéron, comme on le voit, en use très librement avec cette fille de Jupiter, qui évidemment n'était autre à ses yeux que le symbole de la sagesse. Bien qu'elle fût honorée dans sa famille, il n'avait pas pour elle le même respect que pour les dieux du foyer, dont le culte se confondait avec celui des aïeux. Nous l'entendrons bientôt revendiquer les droits imprescriptibles de ses dieux lares. Mais pour un Romain la religion n'était pas renfermée dans les limites de la famille; il y avait aussi un culte national, sans parler de l'initiation au culte de divinités étrangères qui s'imposait parfois aux esprits les plus cultivés.

Pendant son séjour à Athènes, Cicéron se fit initier aux mystères d'Eleusis, et en revenant à Rome, s'il faut en croire Plutarque[2], il alla consulter l'oracle de Delphes. Ces deux démarches témoignent sinon de sa piété, du moins de sa curiosité religieuse. Il conserva le meilleur souvenir de son initiation; il déclare, au deuxième livre des *Lois*[3], qu'elle a été pour lui, suivant la signification du terme, le commencement d'une nouvelle vie, et qu'elle lui a appris non seulement à vivre heureux mais à mourir avec une

1. *Ad Att.*, VII, III.
2. *Vie de Cicéron*, 10.
3. *De leg.*, II, XIV.

meilleure espérance. Quant à la Pythie, il s'en est moqué dans son traité de la *Divination*. « Du temps de Pyrrhus, dit-il, Apollon avait déjà cessé de rendre des oracles ; aujourd'hui, il n'y a rien de si méprisé. Quand cette inspiration divine a-t-elle disparu ? N'est-ce pas depuis que les hommes ont commencé d'être moins crédules[1] ? »

Il ne fut guère plus discret dans ses rapports avec les dieux de Rome. S'il prend ordinairement leur défense lorsqu'il parle en public, il ne se gêne pas pour en parler très légèrement avec ses amis. Jupiter lui-même trouve à peine grâce devant lui, lorsque, par exemple, il annonce à Atticus que sa grand'mère est morte « du regret de son absence et de la crainte de voir les femmes du Latium manquer à leurs obligations et ne pas amener les victimes pour sacrifier sur le mont Albain[2]. » Lorsque Apollon et Esculape l'eurent guéri d'un malaise qui lui causait beaucoup d'inquiétude, il s'en remit à sa femme du soin de leur offrir un sacrifice[3]. Une autre fois, il semble s'être entendu avec elle pour faire sanctionner par un prodige les mesures qu'il comptait prendre à l'égard des complices de Catilina. C'est Plutarque[4] qui raconte cette anecdote. Le

1. *De div.*, II, LVI-LVII.
2. *Ad Att.*, I, III.
3. *Ad fam.*, XIV, VII.
4. *Vie de Cicéron*, XXXIV.

LIBR OF

consul venait de prononcer la troisième *Catilinaire*. La nuit suivante, Térentia célébrait dans sa maison les mystères de la Bonne Déesse, en compagnie des vestales et des dames romaines. Cette cérémonie étant interdite aux hommes, Cicéron se trouvait chez un voisin lorsque sa femme vint l'avertir en toute hâte qu'un grand prodige venait d'arriver. Après le sacrifice, et lorsque tous les feux paraissaient éteints sur l'autel, il s'était élevé subitement du milieu des cendres une flamme brillante qui avait effrayé toute l'assistance. Les vestales, pénétrant l'intention des dieux, affirmèrent que c'était un signe favorable et dépêchèrent aussitôt Térentia vers son mari pour le presser d'exécuter ce qu'il avait résolu pour le salut de sa patrie; la Bonne Déesse lui promettait la gloire et l'impunité.

Cicéron ne put naturellement résister aux instances de sa femme, bien qu'elle empiétât sur ses attributions. Le biographe ajoute que Térentia partageait plutôt avec son mari le soin des affaires publiques qu'elle ne lui communiquait les affaires de son ménage. Le témoignage sur lequel il s'appuie venant de Cicéron lui-même doit nous paraître un peu suspect. Voici un autre document qui nous éclaire à la fois sur la situation respective des deux époux et sur l'indifférence religieuse de Cicéron. Il est en exil, à Brindes, en proie au plus profond désespoir. Il

écrit à sa femme qu'il n'a plus qu'un désir, celui de mourir entre ses bras, puisque les dieux qu'elle honorait si pieusement, et les hommes qu'il a toujours servis, ne lui en tiennent aucun compte[1].

Après un tel aveu, il n'est pas besoin d'insister pour montrer que Cicéron ne donnait pas dans les pratiques superstitieuses de son temps. Loin de l'en blâmer, nous devrions l'en féliciter, s'il les avait remplacées par un culte plus épuré. Mais il suffit de parcourir sa correspondance pour voir qu'il était étranger à toute espèce de sentiment religieux. On y trouve bien çà et là quelques formules de prière, mais ce sont des formules banales qui n'impliquent aucune croyance de la part de ceux qui s'en servent. C'est ainsi, par exemple, que notre consulaire félicite son ami, M. Marcellus, de sa promotion au consulat. « Que la faveur des dieux et de la fortune vous suive en ce haut rang, et que votre administration soit digne de votre père et de vous[2]. » Quelques jours après, il fait à L. Paullus le même compliment dans les mêmes termes. Les dieux bons, les dieux immortels reviennent souvent sous sa plume, mais jamais un cri du cœur faisant appel à leur secours, comme aussi jamais d'imprécation. Il n'est pas assez

1. *Ad fam.*, XIV, IV.
2. *Ibid.*, XV, VII.

croyant pour s'emporter jusqu'au blasphème, qui est à sa manière une attestation de la divinité. Il se contente d'associer les dieux à ses plaisanteries et de les prendre à témoin de ses joies ou de ses déceptions. Un jour, il écrit à Atticus que deux de ses boutiques viennent de s'écrouler et que les locataires, même les rats, ont délogé. Il prend la chose sur le ton plaisant et s'écrie : « O Socrate, ô enfants de Socrate, ô dieux immortels, combien cela m'est indifférent[1] ! »

II.

Nous avons jusqu'ici examiné la vie privée de Cicéron et constaté chez lui l'absence du culte intérieur. Il est temps de le suivre sur le Forum et de voir comment il a traité les croyances du peuple dont il ambitionnait les suffrages. Ici, changement complet de décor ; nous n'avons plus affaire au même personnage. Autant l'homme nous a paru indifférent et incrédule dans l'intimité, autant l'orateur et l'homme d'État vont se montrer zélés pour la défense et le maintien du culte national. Il ne se contente pas de la formule solennelle d'invocation que les magistrats avaient coutume de prononcer avant de

1. *Ad Att.*, XIV, XIX.

haranguer le peuple[1], il en appelle sans cesse à la bonne foi des hommes et des dieux, *proh deum atque hominum fidem*, et les prend à témoin de sa vertueuse indignation. Nul ne fut plus habile que lui à faire vibrer la corde religieuse et à faire résonner, comme il le dit lui-même, la musique des grands sentiments. C'est plaisir de l'entendre invoquer les dieux tutélaires de la patrie et surtout Jupiter très bon et très grand.

Deux ou trois exemples suffiront pour nous édifier sur la religion politique de celui qui fut successivement consul et augure, et qui estimait que les Romains n'ont jamais été mieux inspirés que lorsqu'ils décidèrent que les mêmes hommes présideraient à la religion et gouverneraient la république[2]. Reportons-nous à l'année de son consulat. Il a énuméré avec complaisance les miracles qui l'ont illustré. Ce sont les dieux qui ont déjoué la conjuration de Catilina, le consul n'a été que leur ministre; leur sagesse a tout prévu et tout conduit, leur protection s'est manifestée par des signes si visibles qu'ils ont dû frapper tous les yeux : des lueurs menaçantes vues dans l'ombre des nuits, l'Occident paraissant tout en feu, les éclats de la foudre, les tremblements de terre et mille autres prodiges par lesquels la

1. Tite-Live, XXXIX, xv.
2. *Pro dom.*, I.

voix prophétique du ciel semblait se faire entendre. « Est-il un homme assez ennemi de la vérité, assez enfoncé dans l'erreur, assez aveugle pour ~~pour~~ ne pas reconnaître que tout ce vaste univers et cette ville, plus que tout le reste, est gouverné par la puissance et la volonté souveraine des dieux immortels? En effet, leurs interprètes vous ont annoncé que des citoyens pervers méditaient le massacre, l'incendie, l'anéantissement de la république. Ce serait de ma part, ajoute-t-il, une prétention intolérable si je disais que j'ai rompu leur ligue criminelle. Non, ce n'est pas moi, mais Jupiter lui-même. C'est lui qui a défendu ce Capitole, ces temples, cette ville, c'est lui qui vous a tous sauvés. C'est l'inspiration des dieux immortels qui, dirigeant mes conseils, soutenant mes efforts, m'a conduit à ces grandes découvertes[1]. »

C'est surtout dans sa lutte avec Clodius que Cicéron fut obligé de s'appuyer sur les croyances populaires. On peut dire que tout fut religieux, ou plutôt prit une couleur religieuse, dans leurs démêlés, depuis l'origine de leur inimitié jusqu'à la mort expiatoire de Clodius. En 61, celui-ci fut accusé de haute trahison pour avoir profané par sa présence, dans la maison de César, les mystères de la Bonne Déesse. Cicéron

1. *Cat.*, III, VIII et IX.

déposa contre lui; Clodius résolut de se venger. Il se fit adopter par un plébéien, et, devenu tribun du peuple, il porta une loi qui condamnait à l'exil quiconque avait fait périr un citoyen romain sans que le peuple eût prononcé la sentence. Cicéron, clairement désigné par cette loi, prit le chemin de l'exil. Poursuivant le cours de sa vengeance, Clodius fit raser sa maison du Palatin et consacra l'emplacement en y faisant bâtir un temple à la Liberté. Pour comble de dérision, la statue qui représentait cette déesse n'était autre que la statue d'une célèbre courtisane de Tanagre. Rappelé à Rome par les vœux de ses concitoyens, Cicéron fut obligé, pour obtenir la restitution du terrain aliéné par une consécration, de faire appel au tribunal ecclésiastique de l'époque et de plaider devant les pontifes, juges naturels de tout ce qui avait rapport à la religion. Il n'eut pas de peine à faire voir que la consécration ordonnée par Clodius était nulle. « J'ai toujours ouï dire, pontifes, que dans les consécrations la première chose était d'examiner quelle pouvait être la volonté des dieux; car il n'y a point de vraie piété si l'on n'a de leur volonté et de leurs actions une opinion qui les honore; si l'on n'est convaincu qu'on ne doit rien leur demander de contraire à la justice et à la vertu. » Puis il fait un énergique appel au droit naturel, représenté par les

dieux domestiques. « Quoi! s'écrie-t-il, parmi ces biens auxquels personne n'a touché sans avoir été regardé comme un scélérat, ma maison sera devenue un objet de convoitise pour les dieux immortels! Cette belle Liberté aura chassé indignement mes pénates et mes lares pour être installée comme sur un terrain conquis! Est-il rien de plus sacré, de plus respectable aux yeux de la religion que la maison d'un citoyen? Là sont des autels, des foyers sacrés, des dieux pénates; là se font des sacrifices, des actes religieux, des cérémonies; c'est un asile inviolable pour tous, et d'où l'on ne peut arracher personne sans impiété. Vous devez donc, pontifes, repousser loin de vous ce furieux qui n'a pas seulement violé, au mépris de la religion, mais renversé, au nom même de la religion, le refuge où nos ancêtres ont voulu que nous fussions en sûreté à l'abri de ce nom sacré[1]. » Voilà assurément de nobles paroles. Cicéron en fut si content qu'il les fit publier immédiatement pour l'édification de la jeunesse, comme il nous l'apprend dans une lettre à Atticus[2].

Les pontifes rendirent une sentence équivoque, et Clodius voulut s'en attribuer le bénéfice. Cicéron se vit obligé d'en appeler à l'opinion

1. *Pro dom.*, XLI.
2. *Ad Attic.* IV, II.

publique et finit par obtenir l'emplacement de sa maison et une indemnité pour la reconstruire. Clodius ne se tint pas pour battu. Quelque temps après, des prodiges répandirent l'épouvante dans Rome : une statue de Junon, qui regardait l'Orient, se tourna tout à coup vers le nord; un loup entra dans la ville; plusieurs citoyens furent frappés de la foudre; des bruits souterrains et des cliquetis d'armes se firent entendre aux portes de Rome. Les aruspices, consultés par le Sénat, répondirent que des sacrilèges avaient été commis, des lieux saints profanés, que de grands malheurs menaçaient Rome si l'on ne s'empressait pas d'apaiser les dieux par de justes expiations.

Clodius ne manqua pas de montrer que Cicéron était le seul coupable et qu'il avait attiré le courroux des dieux sur les Romains en s'emparant d'un terrain consacré. Cicéron intervint de nouveau pour expliquer la réponse des aruspices. Il reconnut que les prodiges étaient, en effet, des plus extraordinaires, mais il fit bien voir qu'il n'était pour rien dans la colère des dieux justement irrités contre les violences et les profanations de Clodius. Après une invective générale contre ses crimes, il l'abandonnait, lui disait-il, comme une victime dévouée à Milon, qui paraissait aussi heureusement choisi par le ciel pour délivrer Rome d'un tel monstre que

Scipion l'avait été pour la destruction de Carthage[1]. Puis, ayant à se disculper du crime d'irréligion, il fait une nouvelle profession de foi. « Je ne suis pas de ceux, dit-il, que l'étude des lettres éloigne de la religion; mes maîtres et mes autorités en cette matière sont nos ancêtres qui ont réglé les fonctions des pontifes, des augures, qui ont déterminé dans quelles circonstances il fallait consulter les livres sibyllins et les aruspices... Dans mes moments de loisir, j'ai appris à connaître ce qu'ont dit et écrit, sur la puissance des dieux, des hommes instruits et sages. Ils ont, à vrai dire, divinement parlé sur ce sujet, mais ils semblent avoir été plutôt instruits par nos ancêtres que les avoir eux-mêmes instruits. Qui, en effet, pourvu qu'il lève les yeux vers le ciel, est assez stupide pour ne pas sentir qu'il existe des dieux et pour attribuer au hasard ces ouvrages dont l'ordre et l'enchaînement sont le désespoir de la sagesse humaine? Et peut-on admettre l'existence des dieux sans reconnaître en même temps que c'est à leur protection suprême que cet immense empire a dû son origine, ses accroissements et sa conservation... C'est par la piété et par la religion que nous l'emportons sur tous les autres peuples[2]. »

La péroraison de ce discours nous offre un

1. *De Harusp. resp.*, IV.
2. *Ibid.*, IX.

curieux mélange d'idées superstitieuses et de sages conseils. « Toutes les fois que le monde lui-même, que l'air et la terre sont agités par un mouvement nouveau, c'est la voix des dieux qui se fait entendre. Il faut alors, comme on nous le prescrit aujourd'hui, ordonner des expiations et des prières. Mais il est facile de fléchir des dieux qui d'eux-mêmes nous indiquent la voie du salut : ce sont nos haines et nos désordres qu'il faut apaiser. »

Le châtiment se fit un peu attendre, mais il arriva comme il avait été prédit. Clodius succombait, en effet, quatre ans plus tard, sous les coups de Milon. Appelé à défendre son ami, Cicéron entreprit de nouveau l'apologie de la providence et démontra que la mort de Clodius était un bienfait accordé par les dieux au peuple romain. « C'est cette puissance éternelle à qui notre empire a dû tant de succès et de prospérités incroyables, c'est elle qui a détruit et anéanti ce monstre. Ce grand événement n'a pas été conduit par un conseil humain, il n'est même pas un effet ordinaire de la protection des immortels. Les lieux sacrés eux-mêmes semblent s'être émus en voyant tomber l'impie et avoir ressaisi le droit d'une juste vengeance... C'est devant le temple de la Bonne Déesse que le profanateur a reçu cette blessure qui devait être suivie d'une mort cruelle; le jugement

infâme qui l'avait absous autrefois n'a fait que le réserver à cette éclatante punition[1]. »

Je n'ai pas craint de multiplier ces citations, qui m'ont paru aussi intéressantes qu'instructives. Mais il n'est pas nécessaire de pousser plus loin l'analyse des harangues de Cicéron pour savoir quel merveilleux parti il a su tirer des croyances populaires. J'ai sans doute attiré l'attention sur les discours où la religion est manifestement en cause, mais dans presque tous il fait appel aux sentiments religieux de ses auditeurs. On se demande naturellement comment un honnête homme a pu jouer un pareil rôle, et honorer devant le peuple ce dont il était le premier à se moquer avec ses amis. Comment expliquer ce contraste flagrant entre les sentiments de l'homme public et de l'homme privé? N'est-ce pas là de l'hypocrisie et une indigne exploitation de la crédulité publique? Aujourd'hui, on ne manquerait pas d'appliquer ces gros mots à l'incrédule qui se ferait ainsi l'interprète des volontés du ciel. Cicéron ne mérite pas cette injure. Il a tout au plus forcé la note et affirmé comme certain, dans la chaleur de l'improvisation, ce qui ne lui paraissait que vraisemblable à tête reposée. S'il ne croit pas à la Providence individuelle, s'étendant à chaque

1. *Pro Mil.*, XXXI.

homme en particulier, il n'a jamais formellement nié l'intervention de la divinité dans les affaires humaines en général et encore moins dans le gouvernement de l'univers. Il avait été élevé dans le culte de la religion nationale, dont le premier dogme était l'éternité de Rome et l'universalité de son empire, *Capitoli immobile saxum*. Passant une grande partie de sa vie sur le Forum, en contact journalier avec ce peuple qui voyait en tout des signes manifestes de la puissance divine, il ne pouvait se soustraire complètement à l'influence des croyances et des préjugés populaires. Dans l'entraînement de son patriotisme il a donc pu, de la meilleure foi du monde, attribuer aux dieux des événements qui nous paraissent aujourd'hui fort naturels. Quant aux phénomènes extraordinaires qui déroutent l'expérience et aux bouleversements de la nature, ils ont de tout temps effrayé les hommes et troublé les plus sceptiques dans leur incrédulité. Quoi de plus naturel, en effet, que de rapporter à une cause supérieure les événements qui nous dépassent, et à la souveraine sagesse l'enchaînement des effets dont la loi nous échappe? Aujourd'hui encore, quand on ne peut se rendre compte de certains faits extraordinaires ou qui paraissent tels, on n'a pas d'autre ressource que de recourir aux mystérieux conseils de la Providence. On dit alors que les faits « se sont suc-

cédés coup sur coup, comme s'ils étaient précipités par la Providence. » Cette interprétation n'est pas réservée aux seuls représentants de la religion. Un homme d'État contemporain[1], dont le *Credo* n'a, je le crains, rien de bien défini, s'exprime ainsi dans le dernier chapitre de son livre, *La guerre en province :* « Un ensemble de coïncidences malheureuses s'est joint à la faiblesse organique de la France pour déjouer tous ses efforts. Et cet ensemble a été tel que, véritablement, quand on l'envisage, on est tenté de se demander s'il n'y a pas là quelque raison supérieure aux causes physiques, une sorte d'expiation de fautes nationales ou le dur aiguillon pour un relèvement nécessaire. En présence de si prodigieuses infortunes, on ne s'étonne plus que les âmes religieuses aient pu dire : *Digitus Dei est hic.* »

Comment s'étonner après cela que Cicéron, qui vivait dans un temps encore plus troublé que le nôtre, ait été porté à voir l'action de la Providence dans les événements extraordinaires dont il fut le témoin ? Mais comment le disculper d'avoir attribué à plusieurs dieux ce qui ne pouvait être que l'œuvre d'un seul ? Cicéron était évidemment trop éclairé pour être polythéiste ; il avait appris à l'école des stoïciens qu'il n'y a qu'un Dieu suprême, et que la mul-

1 M. de Freycinet.

titude des dieux qu'on adorait dans Rome n'étaient que des symboles de sa puissance et des manifestations grossières de ses attributs infinis. Mais il lui importait peu que Dieu agît directement par lui-même ou par l'intermédiaire de divinités subalternes exécutant ses ordres, et il jugeait inutile de contrarier la foule en lui parlant un langage qu'elle n'aurait pas compris. D'ailleurs, il n'est pas impossible qu'à certains jours Cicéron ait partagé les erreurs de la foule et que les dieux, dont il aimait à répéter le nom, aient pris quelque consistance dans son esprit. A force de répéter la même chose on finit par y croire, et il y a des charlatans qui finissent par se duper eux-mêmes.

Cicéron avait exposé dans ses traités politiques la théorie des idées religieuses qu'il aimait à développer dans ses harangues. Malheureusement, nous ne les possédons pas en entier. Qu'il me suffise, pour en faire connaître l'esprit, de vous citer le préambule qu'à l'exemple de Platon il a inséré au deuxième livre des *Lois*. Après avoir établi que la loi n'est point une invention de l'esprit humain, ni une volonté des peuples, mais quelque chose d'éternel, et qu'elle n'est autre que la droite raison du Jupiter suprême, du dieu qui conserve et régit l'univers, il montre que la raison divine est la règle et la sanction du bien et du mal.

« Que les citoyens, dit-il, soient avant tout convaincus que les dieux sont les maîtres et les régulateurs de toutes choses; que tout se fait par leur puissance, leur bonté, leur providence, qu'ils méritent bien du genre humain; qu'ils voient ce que nous sommes, nos cœurs et nos actions, dans quel esprit, avec quelle dévotion chacun accomplit les pratiques religieuses, et qu'ils font la distinction de l'homme pieux et de l'impie... Quant à l'utilité de telles opinions, comment la nier, si l'on considère combien de choses s'appuient sur la religion du serment; combien les cérémonies qui consacrent les traités sont salutaires; combien d'hommes, la crainte des châtiments divins a détournés du crime; combien enfin est sainte la société des citoyens entre eux, dès que les dieux y interviennent comme juges ou comme témoins [1]. »

Voilà une profession de foi aussi nette que possible, fondée à la fois sur la raison, « celui qui nie la Providence ne mérite pas le nom d'homme », et sur l'autorité, car, est-il dit un peu plus loin, garder les rites de sa famille et de ses pères, c'est garder une religion pour ainsi dire de tradition divine, puisque l'antiquité se rapproche des dieux. Nous sommes donc obligés, semble-t-il, d'accorder dans une certaine

1. *De leg.*, II, VII.

mesure à Cicéron, orateur et homme politique, les sentiments religieux que nous avions déniés à l'homme privé. Ce désaccord s'explique en partie par la distinction que nous avons établie entre la Providence particulière et la Providence générale; nous le comprendrons encore mieux quand nous aurons jeté un coup d'œil sur les écrits purement philosophiques du consulaire découragé et réduit à l'inaction.

III.

Bien que relégué au second plan, Cicéron continua pendant le premier triumvirat d'exercer une sorte de magistrature morale par l'ascendant de sa parole et le souvenir des services rendus. Il croyait encore tenir le gouvernail de l'État lorsqu'il composait ses traités politiques et réveillait chez ses concitoyens l'amour et le respect de ces vieilles institutions qui leur avaient assuré la conquête de l'univers. Mais lorsque le pouvoir d'un seul l'eut réduit au silence, il se tourna définitivement du côté de la philosophie. Il ne perdit pas de vue les intérêts de Rome; il continua de se rendre utile aux Romains en mettant à leur portée les écrits philosophiques de la Grèce. Seulement sa méthode n'est plus la même, et le point de vue qu'il se

propose est tout différent : ce n'est plus le citoyen ou le magistrat que nous allons entendre, mais le savant et le philosophe. Dans ses traités politiques, il avait commenté les institutions civiles et religieuses de Rome, il va maintenant scruter les fondements de la religion en général et disserter en critique sur l'existence et la nature des dieux.

C'est d'abord une justice à lui rendre : il a parfaitement compris l'importance et la difficulté du problème théologique ; il s'en explique nettement au début du *De natura deorum*. « Parmi tant de choses sur lesquelles la philosophie ne nous a rien dit d'assez clair, il n'y a rien de si difficile et de si obscur que ce qui regarde la nature des dieux ; rien pourtant qui fût plus utile à la connaissance de l'âme, ni plus nécessaire au règlement de la religion. » Malheureusement, il n'y a pas de question sur laquelle les philosophes soient plus divisés. Le plus grand nombre, suivant l'opinion la plus probable et la plus naturelle, admettent l'existence des dieux ; quelques-uns la nient, d'autres la mettent en doute. Le point essentiel est de savoir si les dieux gouvernent le monde. De la solution de ce problème dépendent la piété, la sainteté, la religion, la bonne foi, le lien social et la justice. Supprimez la religion, et tout est trouble et confusion dans la vie. Il semble qu'une chose si nécessaire

ne devrait pas même être mise en question. Mais Cicéron a été tellement frappé des divergences des philosophes qu'il ne sait à quelle doctrine se rattacher et qu'il ne trouve rien de plus sage que de se réfugier dans le probabilisme de la nouvelle Académie.

Il fait profession de scepticisme au commencement du traité sur la nature des dieux; mais comme il se tient à l'écart dans la suite de ce dialogue et fait parler les autres sans se prononcer lui-même, ce n'est pas là qu'il faut chercher son opinion personnelle, mais dans les *Académiques* où il a examiné la valeur de nos connaissances et fait à sa manière la critique de la raison pure et de la raison pratique. Il s'y déclare partisan du probabilisme d'Arcésilas et s'appuie sur l'exemple de presque tous les anciens philosophes, « dont l'opinion fut qu'on ne peut rien connaître, rien entendre, rien savoir; que les sens sont bornés, l'esprit débile, et la vérité, comme le dit Démocrite, profondément enfouie; que les opinions et les conventions ont tout envahi; qu'il n'y a pas de place pour la vérité; qu'en un mot tout est couvert d'épaisses ténèbres[1]. »

Il aime à soutenir tour à tour des opinions contraires afin de faire jaillir du choc des doc-

1. *Acad.*, I, XII.

trines le vrai ou plutôt le vraisemblable. Ce procédé lui permet de garder la liberté et l'indépendance de son jugement, tandis que les dogmatistes sont liés avant d'avoir pu juger par eux-mêmes et s'attachent comme à un rocher à la doctrine où les a poussés le vent[1]. Pour lui, il préfère rester à la merci de la tempête, et s'il avait vécu quelques années de plus, il aurait pu s'approprier la devise d'Horace :

> Nullius addictus jurare in verba magistri,
> Quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes[2].

Il revient à chaque instant sur la même idée. Il croit qu'il y a du vrai ; mais il est tellement mêlé au faux qu'il est impossible de le discerner. « L'erreur est si voisine de la vérité, et ce qui échappe à la connaissance tient de si près à ce qu'elle peut saisir, si tant est qu'elle puisse saisir quelque chose, que le sage ne doit point se commettre dans un lieu si plein d'écueils[3]. » Il applique ce critérium ou plutôt cette fin de non-recevoir à tous nos objets de connaissance, et dès lors il est facile de prévoir ce que devient entre ses mains le dogme de l'existence de Dieu. Il met en présence les deux opinions contradictoires et s'efface en guise de conclusion. « Pou-

1. *Acad.*, II, III.
2. Horace, *Ep.*, I, I, XIV.
3. *Acad.*, II, XXI.

vez-vous m'affirmer, Lucullus, qu'il existe une puissance douée d'intelligence et de raison qui aurait formé, ou, pour me servir de votre expression, fabriqué l'homme? Quel est cet art créateur? où a-t-il opéré? à quelle époque? pourquoi? de quelle manière? On dit sur tout cela des choses très ingénieuses; qu'elles plaisent à l'esprit, soit, mais qu'on ne les affirme pas[1]. »

Au stoïcien convaincu que le monde est doué de sagesse et renferme une intelligence qui l'a formé, il oppose l'autorité d'Aristote déclarant que le monde n'a pas eu de commencement, parce qu'il est impossible que ce soit par un conseil nouveau que l'esprit divin ait un jour entrepris un si magnifique ouvrage. « Vous prétendez que sans Dieu rien ne peut se faire. Voici Straton de Lampsaque qui affirme le contraire, et qui décharge Dieu d'une tâche véritablement énorme. Puisque, dit-il, les prêtres des dieux ne font rien, n'est-il pas juste qu'il en soit de même pour les dieux? Tout ce qui existe est l'ouvrage de la nature... Ainsi il affranchit Dieu d'un grand travail et me délivre d'une grande crainte. Comment penser, en effet, que Dieu s'occupe de nous sans trembler nuit et jour devant cette puissance suprême; et sans craindre, lorsque le malheur fond sur nous (et quel

1. *Acad.*, II, XXVII.

homme en est épargné ?), que nous ne soyons justement frappés ? Cependant je ne suis pas de l'avis de Straton, ni du vôtre. Tantôt ceci, tantôt cela me paraît plus probable[1]. » En d'autres termes, il ne pense pas que le monde ait été formé par la sagesse divine, mais il n'est pas non plus certain du contraire.

Que sont devenus les dieux immortels et le Jupiter Optimus Maximus qui faisaient si bonne figure dans les discours prononcés sur le Forum ? Dès qu'il n'est plus soutenu par les croyances de son auditoire, Cicéron n'a plus l'assurance et le ton affirmatif qui faisaient une partie de son éloquence. Lorsqu'il discute en petit comité avec des philosophes, il n'a plus le courage de son opinion : il trouve plus commode de rester à mi-chemin et de s'en tenir au vraisemblable. Beaucoup de choses qu'il avait soutenues comme incontestables lui paraissent douteuses, quand il ne les rejette pas comme absolument fausses, les peines de l'autre vie, par exemple, et la divination. Est-ce à dire qu'il fût tout à fait sceptique et qu'il n'a agité tant de questions que pour le vain plaisir d'exercer son esprit ? Cela lui est arrivé quelquefois, il l'avoue lui-même au début des *Paradoxes;* mais habituellement il prenait au sérieux ces belles spé-

1. *Acad.*, II, XXXVIII.

culations dont il a fait si souvent l'éloge. Pour être probabiliste, Cicéron ne laissait pas de croire aux vérités de sens commun. Il s'en est expliqué très clairement à différentes reprises. Dans le *De Officiis* notamment, il répond à ceux qui s'étonnent de voir donner des préceptes de morale par un philosophe qui soutient qu'on ne peut rien connaître avec certitude : « Je voudrais, dit-il, que le fond de ma pensée leur fût mieux connu, car je ne suis pas de ceux dont l'esprit flotte dans une incertitude absolue et ne sait où se prendre. Que deviendrait l'intelligence, ou plutôt la vie elle-même, si nous n'avions plus aucune règle, non seulement pour nous former des opinions, mais pour diriger notre conduite? Les autres philosophes soutiennent qu'il y a des choses certaines et des choses incertaines; nous soutenons, nous, qu'il y a seulement des choses probables et des choses improbables; voilà toute la différence. Qui donc pourrait m'empêcher de suivre ce qui me paraît probable et de condamner ce qui a le caractère opposé, tout en évitant d'affirmer les choses avec cette confiance téméraire et ce ton tranchant qui convient si peu au sage[1] ? »

Pour connaître son opinion, ou plutôt ce qui s'en approche le plus (car en pareille matière on

1. *De off.*, II, II; Cf. *Acad.*, II, XXXIV; *De nat. deo.*, I, V.

ne peut arriver qu'à la vraisemblance), on est obligé de rechercher dans ses divers ouvrages les solutions qu'il adopte le plus souvent et qui semblent lui tenir le plus à cœur. Sur la question religieuse qui nous occupe en ce moment, il ne serait donc pas juste de s'en rapporter exclusivement aux passages des *Académiques* que je citais tout à l'heure. Cicéron y soutenait contre le stoïcien Lucullus la thèse du probabilisme académique. Il faut faire la part des exigences de la discussion et des exagérations d'un adversaire qui s'obstine dans son rôle de contradicteur. Or, Cicéron n'a jamais nié l'existence de la divinité, et si dans les *Académiques* il hésite, pour le besoin de sa cause, entre les affirmations des stoïciens et la négation des athées, partout ailleurs il regarde l'opinion de ceux qui soutiennent l'existence des dieux comme plus vraisemblable. C'est en particulier la conclusion du *De natura deorum*. Et comme on trouvait sans doute cette profession de foi un peu tiède, il y revient dans le *De divinatione*, et déclare qu'il n'a jamais songé à ébranler l'existence des dieux. Dans ce dernier traité, il s'attaque à la superstition avec une véhémence qui rappelle celle de Lucrèce : « La superstition universellement répandue a asservi presque tous les esprits et subjugué la faiblesse des hommes. » Mais il a bien soin de faire observer que détruire la

superstition ce n'est pas détruire la religion. « Respecter et défendre les institutions religieuses et les cérémonies des ancêtres est d'un sage. L'existence d'un être éternel et tout-puissant, qui mérite notre admiration et nos respects, ne saurait être mise en doute, quand on regarde la beauté de l'univers et l'ordre des phénomènes célestes. Il faut donc travailler à étendre la religion qui est liée à la connaissance de la nature, et en même temps arracher toutes les racines de la superstition [1]. »

Cependant les affirmations les plus catégoriques de Cicéron n'impliquent jamais une entière certitude, elles témoignent tout au plus d'une grande vraisemblance. Or, qui dit vraisemblable, dit possibilité d'erreur, et l'opinion probable renferme toujours un mélange de doute. On comprend dès lors qu'il ait varié d'un ouvrage à l'autre suivant ses dispositions d'esprit et le rôle qu'il s'attribuait dans chaque dialogue. On comprend aussi que ses opinions religieuses aient eu si peu d'influence sur sa vie. Pour recourir à Dieu, il faut avoir confiance en lui ; et il ressort de tout ce qui précède que Cicéron n'avait pas de conviction arrêtée, et que sa croyance en Dieu était intermittente. Sa religion ne se produisait qu'en public : une fois laissé à

1. *De div.*, II, LXXII.

lui-même, loin du théâtre de sa gloire et de son éloquence, il tombait dans le doute et le découragement. Le dieu vague et impersonnel qu'il admettait dans ses écrits philosophiques ne disait rien à son âme ; il n'avait sur la divinité que des idées confuses et mal établies, il n'avait pas le sentiment religieux.

Il est regrettable que Cicéron n'ait pas serré de plus près la question religieuse. Des conclusions moins timides auraient donné à sa conduite et à ses doctrines plus de constance et d'unité. Mais il est pénible de concentrer longtemps son attention sur le même objet, de s'oublier soi-même et de n'avoir en vue que la vérité. Cicéron avait l'esprit trop mobile, il était trop sensible aux bruits du dehors, trop intéressé aux choses du monde et de la politique pour s'adonner exclusivement à la philosophie. Elle ne fut d'ailleurs jamais pour lui qu'un pis-aller, un refuge au moment de l'adversité, une diversion pour ses ennuis. Il était moins soucieux d'approfondir les systèmes qu'il empruntait aux Grecs que d'enrichir la littérature de son pays ; il entassait à la hâte tout ce qui lui tombait sous la main, comme un voleur qui veut tout prendre, plutôt que de faire un choix dans les trésors de la Grèce. Il avait beaucoup lu et beaucoup retenu ; il n'avait pas assez étudié et réfléchi par lui-même : d'où son incertitude et

ses hésitations. Il n'avait pas creusé jusqu'au roc ni établi sa pensée sur un fondement solide. Cependant, s'il n'a pas la force d'atteindre la vérité, il croit qu'elle existe et il n'essaye pas de concilier les contradictoires. Il a de plus un mérite très appréciable : c'est que, s'il n'est pas toujours conséquent avec lui-même, il essaye au moins d'être clair, et blâme très vertement ceux qui ne se donnent pas la peine d'être intelligibles. S'il revenait aujourd'hui sur la terre, il serait très sévère pour nos philosophes contemporains, et il en rangerait un bon nombre dans la catégorie des Amafinius et des Rabirius, qui, disait-il, ne valent pas la peine d'être lus, ayant abusé de la parole pour exposer d'une manière obscure et confuse des idées dont ils n'étaient pas suffisamment maîtres.

En résumé, Cicéron n'était pas un vrai philosophe, mais, comme il s'est défini lui-même, un grand faiseur de conjectures, *magnus opinator*. C'est bien le représentant des Romains cultivés de son temps : un esprit alerte et dégagé, qui ne tient plus à la religion que par un fil; un académicien qui, à force de peser le pour et le contre, ne sait à quoi se résoudre, plus apte, comme il le dit lui-même, à réfuter le faux qu'à démontrer le vrai, revenu de toute illusion métaphysique et, pour ne pas sombrer dans le vide, se cramponnant aux institutions des ancê-

tres. Consulaire et augure, c'est un clérical dans le mauvais sens du mot, c'est-à-dire un homme politique qui ne veut pas rompre avec le culte officiel auquel il ne croit plus, mais qu'il regarde comme nécessaire au maintien de l'ordre public. Quand un peuple en est arrivé là et qu'il n'a pas d'autres chefs à mettre à sa tête, le jour de sa ruine est proche; et si une réaction ne se produit pas en faveur des idées religieuses, qui sont, en effet, la sauvegarde des sociétés humaines, c'est à bref délai la dissolution sociale dans l'anarchie ou la fin de la liberté sous le despotisme, le désordre ou l'asservissement, deux fléaux également funestes à la dignité de l'homme et à sa sécurité.

Aujourd'hui, comme au temps de Cicéron, la question religieuse et la question sociale préoccupent tous les esprits, les philosophes aussi bien que les hommes politiques. C'est qu'en effet elles sont intimement liées l'une à l'autre. Il est impossible de fonder une société ou de la maintenir sans le secours de la religion. Dieu est la source de toute hiérarchie. Si le pouvoir ne se présente pas aux hommes comme une nécessité voulue de Dieu et comme une émanation de sa souveraineté, l'obéissance et la soumission, n'ayant plus de raison qui les justifie, ne peuvent être obtenues que par la force. Les législateurs anciens l'avaient compris, et pour mainte-

nir les peuples dans la dépendance, ils avaient soin d'asseoir l'Etat sur des conceptions théologiques auxquelles ils croyaient peu. On voudrait aujourd'hui les remplacer par des considérations métaphysiques auxquelles on ne croit pas davantage et substituer à l'enseignement chrétien un théisme vague que l'on n'adopte pas pour son compte, mais que l'on juge indispensable au bon ordre de la société. Le prophète de l'irréligion de l'avenir, après avoir annoncé que l'idée religieuse était condamnée à disparaître au grand jour de la science, demande qu'on enseigne dans les écoles publiques les principes de la religion naturelle [1]. Effrayé comme lui des ravages de l'athéisme et des dangers qu'il fait courir à la civilisation, un autre maître de la philosophie contemporaine vient à la rescousse, et, gardant pour lui et pour ses adeptes le culte d'un vague idéal et la contemplation des lois universelles de la nature, il demande à son tour qu'on parle « aux enfants de la France du Dieu en qui espère le genre humain [2]. »

Inconséquence et impossibilité. De quel droit m'imposeriez-vous un joug que vous ne voulez pas porter vous-mêmes ? Puisque vous dites qu'on nous a trompés, nous voulons savoir ce qu'il en est. Qu'on n'essaye pas de nous faire

1. Guyau, *Education et hérédité*.
2. M. Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1890.

deux mesures, l'une pour les philosophes et les initiés, l'autre pour le peuple et pour les illettrés. L'opportunisme doctrinal a fait son temps; l'avenir est au radicalisme. Il n'y a pas d'autre issue pour un peuple qui a été chrétien que le retour à la vérité radicale, c'est-à-dire au christianisme, ou l'effondrement de la société dans la négation radicale de tous les principes. Depuis que le Christ a déclaré qu'il n'y a plus ni homme libre ni esclave, ni juif ni gentil, l'homme n'a plus de droit sur l'homme. Les peuples modernes ont puisé dans le christianisme des idées de grandeur qui ne peuvent se satisfaire en dehors de lui. Il ne faut pas, en effet, s'y méprendre : la doctrine chrétienne, si vous la mutilez, est l'arme la plus terrible entre les mains de la société; elle a appris aux hommes, qui ne peuvent plus l'oublier, qu'ils sont tous frères et participants aux mêmes droits. Si maintenant vous voulez leur faire oublier qu'ils ont un Père commun qui leur impose des devoirs, dont l'accomplissement est le gage d'une vie éternellement heureuse, de quel droit et de quelle manière les empêcherez-vous de réclamer leur place au festin de la vie et de se déchirer daus la dispute des biens et des honneurs terrestres ?

Notre devoir est tout indiqué. Puisque toutes les vérités sont remises en question, il est nécessaire de les renouveler et de les adapter aux exi-

gences de l'esprit moderne. Ce travail s'impose à tout esprit cultivé, et tout particulièrement à ceux qui ont mission d'enseigner. Ils ne peuvent avoir accès auprès des esprits qu'en traversant l'atmosphère des préjugés qui les enveloppent, et triompher de leur résistance qu'en se mettant à leur point de vue. Pour les amener à la lumière, il faut d'abord entrer dans leurs ténèbres. Mais en tenant compte des préoccupations ambiantes, prenons garde d'abaisser la vérité et de la compromettre en l'inféodant au service des partis éphémères qui se disputent le pouvoir. Les vérités morales et religieuses sont au-dessus des compétitions et des intérêts terrestres ; elles doivent nous guider dans toutes nos démarches, mais il n'est pas permis de les subordonner à l'intérêt, même général, qui d'ailleurs n'a rien à craindre de leur part.

A l'œuvre donc, et luttons courageusement pour la propagation et la défense de la religion, qui seule peut empêcher l'homme de retourner à la barbarie. Serrons la vérité de plus près afin de la faire pénétrer plus avant dans les esprits ; attachons-nous de toutes nos forces au Dieu personnel et vivant, faisons-le connaître et aimer autour de nous, et la vérité, affranchissant les âmes de proche en proche, ce sera bientôt, espérons-le, le commencement du règne de la justice et de la paix. *Pāter noster... Adveniat regnum tuum !*

CHAPITRE IV.

LES OPINIONS DE CICÉRON SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

Hésitations et affirmations contradictoires de Cicéron au sujet de la vie future. — I. Dans ses discours il affirme ou nie la survivance de l'âme, suivant les besoins de la cause. — Dans les *Catilinaires* il se contredit à quelques jours de distance. — Dans le *pro Cluentio* il traite de chimère la croyance à la vie future. — Dans le *pro Archia* il semble opiner en faveur de la survivance.

II. Mêmes variations sur le même thème dans ses écrits philosophiques. — La vie future apparaît comme une garantie de l'ordre social dans la *République* et dans les *Lois*. — Les deux opinions contradictoires sur la survivance et l'anéantissement sont juxtaposées dans la première *Tusculane*. — Horreur de Cicéron pour les supplices dans une autre vie.

III. La correspondance de Cicéron n'offre rien de plus satisfaisant. — Dans ses lettres de condoléance il revient toujours sur le même dilemme, ou survivance heureuse ou anéantissement. — Incertitude des anciens sur cette question. — Le christianisme a définitivement résolu le problème de notre destinée.

L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont les deux grandes vérités qu'il importe à l'homme de connaître. Ce sont les deux prémisses auquel est attachée la conclusion de sa destinée. Quand il essaye de se rendre compte de son origine, il remonte naturellement vers la cause suprême ; quand il se demande ce qu'il adviendra de lui après un séjour plus ou moins

long sur la terre qu'il occupe, la survivance dans une autre vie s'impose à ses méditations. Aussi, à toutes les époques, les philosophes se sont-ils préoccupés de ce double problème. Cicéron, le plus homme de tous les philosophes, ne pouvait s'y soustraire. Nous venons de voir ce qu'il pensait de la divinité; il nous reste à rechercher ce qu'il pensait de la vie future. Nous allons exposer en toute sincérité l'impression que nous a laissée sur ce point l'étude attentive de ses écrits.

On a beau se mettre en garde contre le parti pris, on ne peut apprécier les hommes et les choses que d'après ses propres idées; c'est ce qui explique la diversité des jugements parmi les hommes. C'est ainsi que les opinions morales et religieuses de Cicéron ont été l'objet d'appréciations tout à fait contradictoires. Les uns en font un spiritualiste avéré, un zélé défenseur de la divinité et de l'immortalité de l'âme; les autres ne voient en lui qu'un sceptique et un incrédule, qui ne se sert de la religion que dans un but politique et subordonne toute vérité à l'intérêt de sa cause. Les uns et les autres veulent à tout prix qu'il ait toujours été logique, et ramener à l'unité d'un système déterminé les variations et les contradictions apparentes de sa pensée. Mais non, Cicéron était homme avant tout, ondoyant et divers; il n'était philosophe que

dans la mesure où le sont la plupart des hommes. On retrouve dans ses spéculations les mêmes hésitations et les mêmes inconséquences dont il fut constamment le jouet dans sa vie publique.

Il a connu toutes les solutions que les hommes ont inventées pour résoudre le problème de la destinée, et, ce qui est plus étrange, il semble les avoir adoptées l'une après l'autre, au moins pour un temps. Pour ne pas nous égarer dans le détail infini de ses affirmations contradictoires, nous allons détacher de ses écrits les passages les plus significatifs. Quelques exemples tirés de ses harangues, de ses ouvrages philosophiques et de ses lettres suffiront pour nous édifier sur la mobilité de son esprit et les variations de sa doctrine.

I.

C'est dans ses discours que Cicéron a d'abord eu l'occasion d'exprimer sa pensée sur la question de l'immortalité de l'âme. Cette question fut soulevée dans un débat mémorable dont Salluste nous a gardé le souvenir. Il s'agissait de savoir quel supplice il convenait d'infliger aux complices de Catilina. Les avis étaient partagés : les uns demandaient la peine de mort, les autres

préféraient l'incarcération. A la fin de la première *Catilinaire,* Cicéron prie Jupiter d'infliger aux conjurés des supplices éternels pendant leur vie et après leur mort. Dans la quatrième, il tient un langage tout différent. César avait déclaré en plein sénat que la mort était la fin de tous maux, qu'au delà il n'y avait plus de place pour la souffrance ou pour la joie, et que dès lors il valait mieux condamner les coupables à expier leurs forfaits dans une détention perpétuelle. Cicéron prend acte de cette déclaration, et par humanité incline vers la proposition de Silanus, qui avait demandé la peine de mort. « Si vous préférez cet avis, dit-il, il sera facile de vous justifier, ainsi que moi, du reproche de cruauté, et l'on m'accordera que ce supplice était vraiment le plus doux[1]. »

C'était une feinte, dira-t-on, une habile manœuvre de l'orateur pour embarrasser son adversaire et le réduire au silence, mais qui n'engage en rien son opinion. C'est bien ainsi que l'entendait Cicéron. Il a pris soin de nous prévenir qu'il ne faut pas chercher dans les arguments des avocats l'expression de leur pensée personnelle. « Tous ces discours sont le langage de la cause et de la circonstance, non celui de l'homme et de l'orateur ; car, si la cause pou-

1. *In Cat.,* IV, VI.

vait parler elle-même, on n'emprunterait pas le secours de notre voix. Si nous sommes appelés, ce n'est pas pour débiter avec autorité nos propres maximes, c'est pour faire valoir les moyens que fournit la cause[1]. »

Cicéron faisait cette étrange déclaration dans son plaidoyer pour Cluentius, afin de prévenir le reproche de palinodie qu'on ne manquerait pas de lui adresser en le voyant changer de rôle et soutenir aujourd'hui des allégations qu'il avait combattues quelques années auparavant. Dans ce même discours, il fut amené par le développement de sa cause à se prononcer catégoriquement contre la croyance à une autre vie. On accusait son client d'avoir empoisonné Oppianicus, son beau-père. Cicéron s'efforce de montrer que non seulement la chose n'est pas prouvée, mais qu'elle n'est pas vraisemblable. Il reconnaît que Cluentius détestait cordialement son beau-père et qu'il avait de bonnes raisons pour cela. Mais quel intérêt avait-il à faire mourir un misérable, réduit à l'impuissance et condamné à tous les maux de l'exil? « Pourquoi un ennemi lui eût-il offert ce qu'il devait appeler de tous ses vœux? Car, enfin, quel mal la mort a-t-elle pu lui faire, à moins qu'ajoutant foi à des fables puériles, nous ne pensions qu'il souf-

1. *Pro Cluentio*, L.

fre dans les enfers les supplices des scélérats, qu'il y a trouvé plus d'ennemis qu'il n'en a laissés sur la terre?... Si ce sont là des chimères, comme personne n'en doute, qu'a donc pu lui enlever la mort, si ce n'est le sentiment de la douleur[1]? »

Qu'on fasse aussi grande que l'on voudra la liberté de la défense, un homme convaincu de l'immortalité de l'âme n'aurait pu tenir un pareil langage, ni divaguer de la sorte sur un sujet aussi grave. Cicéron était assez ingénieux pour substituer à ces misérables sophismes des arguments de bon aloi, s'il n'avait pas regardé la croyance à la vie future comme une de ces questions sur lesquelles on peut à son gré soutenir le pour ou le contre.

Son attitude varie avec les circonstances, et il est moins affirmatif lorsqu'il n'a pas d'intérêt à se prononcer. L'année qui suivit son consulat, en 62, il prit en main la défense du poète Archias, auquel on déniait le droit de cité. Après avoir établi qu'Archias est citoyen romain, il démontre que, s'il ne l'était pas, il mériterait de l'être à cause de l'immortalité que le génie des grands poètes confère à ceux qu'ils daignent célébrer. « Pour moi, dit-il, dans tout ce que j'ai entrepris, je pensais, en le faisant, répandre

1. *Pro Cluentio*, LXI.

mon nom dans tout l'univers et le recommander au souvenir éternel de la postérité. Que je sois, après ma mort, insensible à cette renommée ou que, suivant l'opinion des hommes les plus sages, une partie de moi-même puisse en jouir encore, cette pensée, cet espoir me donnent du moins, dès maintenant, un véritable plaisir. *Hæc vero, sive a meo sensu post mortem abfutura est, sive, ut sapientissimi homines putaverunt, ad aliquam mei partem pertinebit, nunc quidem certe cogitatione quadam speque delector*[1] ».

Les grammairiens[2] n'ont pas manqué de signaler cette double construction de *sive*, d'abord avec un futur périphrastique, puis avec un futur simple. Le futur périphrastique indiquerait une prévision qui ne peut pas s'accomplir, le futur simple un fait qu'on regarde comme certain, et, dès lors, on serait autorisé à voir dans cette construction inusitée l'opinion personnelle de Cicéron en faveur de l'immortalité de l'âme. Mais qui ne voit combien est précaire une argumentation fondée sur une distinction aussi subtile? Ce n'est pas le lieu de prolonger cette interprétation grammaticale, mais il est facile de voir que dans tout ce passage Cicé-

1. *Pro Archia*, XII. Cf. Tacite à la fin d'*Agricola*. « Si, ut sapientibus placet, non cum corpore magnæ exstinguntur animæ ».

2. M. Hoppe, *Fragm. Sprache, Cicreos*, p. 13.

ron ne parle pas en homme assuré de sa réelle survivance. Le souci de la gloire humaine est peu compatible avec l'assurance d'une autre vie. Celui qui médite des pensées éternelles a peu d'estime pour les choses qui passent et pour le vain bruit de la renommée. Cicéron lui-même l'a compris lorsque, dans le *Songe de Scipion*, il nous représente le premier Africain invitant des hauteurs de l'empyrée sont petit-fils à élever ses regards au-dessus de la terre et à mépriser la fausse gloire, qui s'éteint avec les générations qui meurent et disparaît dans l'oubli de la postérité[1].

Il ne faut donc pas demander aux discours de Cicéron un témoignage formel en faveur de l'immortalité. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, son langage dépend des circonstances et des exigences de la cause qu'il défend comme avocat; et lorsqu'il n'a pas d'intérêt à trancher la question, il nous laisse le choix de l'alternative entre la survivance ou l'anéantissement.

II.

C'est en vain qu'on attendrait de ses écrits philosophiques quelque chose de plus précis. Il

1. *De Rep.*, VI, XVI.

a donné libre cours à son imagination et semble avoir pris à tâche de justifier ce qu'il a avancé quelque part, qu'il n'y a pas d'absurdité qui n'ait été soutenue par quelque philosophe. Il y a place dans son panthéon philosophique pour toutes les hypothèses que les hommes ont imaginées pour se garantir des craintes de la mort, depuis la doctrine du complet anéantissement jusqu'à la solution orthodoxe du bonheur pour les bons et du malheur pour les méchants dans une autre vie, en passant par les opinions intermédiaires de la métempsycose et de l'anéantissement partiel, sans qu'il soit possible de savoir au juste quelle était son opinion personnelle, si même il en avait une.

Dans les *Académiques*, il va jusqu'à mettre en doute l'existence de l'âme : « Savez-vous bien ce que c'est que l'âme, si elle existe véritablement, ou si, comme le pensait Dicéarque, elle n'a aucune réalité?... De quelque nature qu'elle soit, est-elle mortelle ou impérissable? Votre sage, ajoute-t-il en interpellant Lucullus, regarde comme certaine l'une de ces opinions; le nôtre ne voit pas même laquelle est la plus probable, tant pour la plupart les raisons opposées sont d'une égale valeur[1]. » Nous voilà en pleine obscurité; mais n'oublions pas que Cicéron joue

1. *Acad.*, II, XXXIX.

ici le rôle de sceptique et qu'il se plaît à accumuler les nuages sur les affirmations de son contradicteur.

Dans la *République*, où il faisait en quelque sorte office de magistrat, son attitude est plus grave et son langage plus mesuré. Bien loin de s'attaquer aux croyances qui sont le fondement de l'ordre social, il promet une récompense éternelle à ceux qui auront rempli leurs devoirs de citoyen et bien mérité de leurs pays. « Sache, dit le premier Africain à son petit-fils, que tous ceux qui auront sauvé, défendu, agrandi leur patrie, ont dans le ciel une place certaine et fixée d'avance, où ils doivent jouir d'une éternité de bonheur... Sache bien que tu n'es pas mortel, mais ce corps seulement; cette forme sensible, ce n'est pas toi; ce qui fait l'homme c'est l'âme, et non cette figure que l'on peut montrer du doigt[1]. » Et reproduisant à sa manière un argument emprunté au *Phèdre* de Platon, il essaie de montrer que l'âme est éternelle, et qu'étant le principe de son mouvement, elle n'a point eu d'origine. C'était dépasser le but et compromettre l'immortalité de l'âme. Si l'existence après la mort ressemble à celle qui a précédé la vie présente, n'est-ce pas la rendre chimérique? Puisqu'on n'a point conscience de

1. *De rep.*, VI, XIX.

cette existence antérieure, la même inconscience n'est-elle pas à craindre pour la vie d'outre-tombe? Cicéron se rapproche de la vérité lorsqu'il expose la doctrine de l'expiation temporaire à la fin du *Songe de Scipion*. « Les âmes de ceux qui se livrèrent aux plaisirs des sens, qui s'en firent comme les esclaves et, par l'entraînement des désirs que donne la volupté, violèrent les lois des dieux et des hommes, ces âmes, une fois sorties du corps, sont retenues errantes autour de la terre, et ne rentrent dans ce lieu qu'après le tourment d'une agitation de plusieurs siècles[1]. » Il va plus loin dans les *Lois* et ne craint pas d'affirmer le supplice éternel des impies. Après avoir rappelé que la mort, la douleur corporelle, les chagrins et généralement toutes les misères de l'humanité sont communes aux bons et aux méchants, il nous montre les tourments réservés à ceux qui foulent aux pieds la religion. « Ils avaient enfreint tous les jugements, ils avaient corrompu ceux des hommes, mais non ceux des dieux... Le châtiment divin est double, puisqu'il se compose des tourments de l'âme des méchants pendant la vie et du sort qui leur est annoncé après la mort; juste punition qui satisfait et réjouit les vivants[2]. »

On sent dans tout ce passage que Cicéron est

1. *De rep.*, XXI.
2. *De leg.*, II, XVII.

plein de ressentiment contre les violences de ses ennemis et qu'il compte pour sa vengeance sur les représailles de la divinité. Mais ce n'est pas là l'expression de sa pensée habituelle, et nous le verrons bientôt se débattre avec acharnement contre cette hypothèse d'un malheur éternel qui agace ses nerfs et offusque son esprit.

Dans un fragment de l'*Hortensius*, qui nous a été conservé par saint Augustin, Cicéron semble incliner vers la métempsycose ou transmigration des âmes. « Ces peines, ces erreurs de la vie, engendrées par la vanité et l'infortune des hommes, que nous voyons et dont nous gémissons, ont fait dire avec quelque apparence de raison, aux anciens prophètes, aux interprètes de l'esprit divin, dans les initiations et dans les sacrifices, que nous étions nés pour expier des crimes commis dans une vie antérieure. »

Dans tous les écrits que nous venons de citer, Cicéron n'a touché qu'en passant la question de l'immortalité de l'âme. Il l'a traitée *ex professo* dans la première *Tusculane,* ou, pour parler plus exactement, il l'a tournée et retournée dans tous les sens. Mais il n'y a rien de doctoral dans sa manière d'envisager les choses ; il a soin de nous en avertir avant d'entrer en matière : « Je ne suis pas Apollon Pythien; ne regardez pas comme certain et définitif ce que je dirai; je ne suis qu'un homme ordinaire, *homunculus*

unus e multis, en quête du probable au moyen de la conjecture [1]. »

Ceci étant établi, il essaye de démontrer à son interlocuteur fictif que la mort n'est pas un mal. De toutes les opinions que les hommes ont avancées sur la nature de l'âme, aucune ne doit nous effrayer. Elles aboutissent à l'un de ces termes, anéantissement ou éternité bienheureuse. Si l'âme périt avec le corps, nous n'avons rien à craindre, ayant perdu tout sentiment. Si, au contraire, notre âme, à la sortie du corps, se rend dans le ciel comme dans sa véritable demeure, quoi de plus enviable ? Cette dernière solution est de beaucoup la plus probable. En effet, les anciens qui touchaient de près à l'origine des choses et voyaient mieux la vérité croyaient qu'au sortir de cette vie l'homme n'était pas anéanti. Le droit pontifical et les cérémonies funèbres ne permettent pas d'en douter. Le consentement de toutes les nations, qui doit être regardé comme loi de la nature, prouve l'immortalité de l'âme au même titre que l'existence de la divinité. Le deuil est une manifestation de cette croyance. Les hommes pleurent la mort de leurs proches, non qu'ils les croient anéantis, mais privés des douceurs de la vie. La nature elle-même affirme notre

1. *Tusc.*, I, IX.

immortalité en poussant les hommes à travailler pour un avenir qui ne sera qu'après leur mort. Jamais, sans cette espérance, personne n'affronterait la mort pour sa patrie. Mais nous avons tous au dedans de nous je ne sais quel pressentiment des siècles futurs.

Sur ce point, tout le monde est d'accord, savants et ignorants. Mais si le consentement de tous les peuples nous atteste l'immortalité de l'âme, nous ne pouvons apprendre que par le raisonnement ce qu'elle est et où elle réside. Il faut un esprit ferme pour s'élever au-dessus des sens et se dégager des entraves de la coutume. Quant aux philosophes qui condamnent les âmes à perdre la vie parce qu'ils ne peuvent concevoir une âme sans corps, comprennent-ils mieux une âme unie au corps? « Pour moi, quand j'examine ce que c'est que l'âme, je trouve infiniment plus de peine à me la figurer dans un corps, où elle est comme dans une maison étrangère, qu'à me la figurer dans le ciel, son véritable séjour [1]. » Il n'y a rien de plus grand que de connaître l'âme avec son âme, *est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre.* Connais-toi toi-même, c'est-à-dire connais ton âme, car le corps n'est que le vaisseau et le réceptacle de l'âme, *nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum.*

1. *Tusc.*, I, XXII.

Là-dessus, Cicéron reproduit la théorie de Platon sur l'origine de l'âme, et de l'examen de ses facultés, mémoire, intelligence, réflexion, il tire de nouveaux arguments en faveur de l'immortalité. L'âme est d'une nature singulière qui n'a rien de commun avec les éléments que nous connaissons; elle est simple, et n'admet ni mélange, ni composition; elle est indivisible, indestructible, et par conséquent immortelle. Ce qu'on appelle mort est le commencement de la vraie vie; c'est la vie d'à présent qui est une vraie mort, *hæc quidem vita mors est*[1].

Voilà qui est décisif, semble-t-il, et quand on lit dans le texte de Cicéron le développement de ces nobles pensées, on est tenté de s'écrier avec son interlocuteur que rien désormais ne pourra ébranler notre foi en l'immortalité, *me nemo de immortalitate depellet*. Cependant, il ne faut pas se hâter de triompher; nous avons affaire à un étrange dialecticien. Il est tellement habitué à plaider le pour et le contre qu'il ne saisit plus la portée de ses arguments. On dirait un ressort usé par le frottement. Il vient de nous dire que l'âme n'est pas un mélange, ni un composé, qu'elle n'a rien de commun avec la terre, l'eau, l'air ou le feu[2], mais un peu auparavant il avait dit que l'âme paraissait formée d'air subtil et de

1. *Tusc.*, I, XXXI.
2. *Ibid.*, XXVII.

feu[1], puis qu'il ne savait si l'âme était du souffle ou du feu[2]. C'était, on en conviendra, donner un fondement peu solide à la doctrine de l'immortalité qu'il affirme hautement en dépit de ses hésitations précédentes. Aussi éprouve-t-il le besoin de rassurer son auditeur, dont la conviction pourrait se refroidir, contre les vaines terreurs de l'anéantissement, et de célébrer les bienfaits de la mort éternelle après avoir chanté les joies de la vie future.

De quoi peut manquer ou souffrir celui qui n'est plus? Perdre le sentiment serait affreux, si celui qui l'a perdu se survivait à lui-même; mais il n'y a rien de fâcheux pour qui est insensible et n'existe plus. Entre un hippocentaure qui n'exista jamais et Agamemnon qui vécut jadis, il n'y a aucune différence. Tel est l'ordre de la nature que tout pour nous commence à notre naissance et finit à notre mort[3]. Si la mort était un mal, ce serait un mal éternel; or, rien de tout ce qui est donné par la nature à tous les hommes n'est un mal. « Ne regardons comme un mal rien de ce qui a été déterminé par les dieux immortels, ou par notre commune mère, la nature. Car, enfin, nous ne devons pas l'existence au hasard ou à une cause aveugle, mais à

1. *Tusc.*, XIX.
2. *Ibid.*, XXV.
3. *Ibid.*, I, XXXVIII.

quelque puissance qui veille sur le genre humain. Elle ne nous a pas fait naître et ne nous a pas conservé la vie pour nous précipiter, après nous avoir fait éprouver tant de misères, dans une mort suivie d'un malheur éternel. Regardons plutôt la mort comme un asile, comme un port qui nous attend[1]. »

Un agréable changement de séjour ou un sommeil éternel, à notre choix, Cicéron n'a rien trouvé de mieux pour nous rassurer contre la mort et émousser son aiguillon. Cette conclusion n'a rien de consolant, car elle nous laisse en proie à une cruelle incertitude.

Quoi qu'il en dise, en effet, il n'y a pas de parité entre les deux termes de son alternative; autant la perspective d'une vie meilleure est douce et encourageante, autant la crainte de l'anéantissement est chose horrible et détestable. Son remède est pire que le mal : au lieu de calmer notre inquiétude et de satisfaire notre besoin de connaître, il nous désespère en déclarant que notre ignorance est incurable; au lieu de fortifier en nous le pressentiment de la vie future, il l'affaiblit en essayant de nous prouver que tout n'est qu'incertitude et conjecture.

Il n'y a qu'un point, qu'à l'exemple de Lucrèce, Cicéron tienne à mettre hors de doute :

1. *Tusc.*, XLIX.

c'est que les supplices de l'autre vie sont des fables grossières auxquelles un homme éclairé ne peut ajouter foi. « Où est la vieille assez imbécile pour craindre

> Ces gouffres ténébreux, ces lieux pâles et sombres,
> Effroyable séjour de la mort et des ombres[1]? »

Il revient sur la même idée et la répète à peu près dans les mêmes termes au second livre de la *Nature des dieux*[2]. Il proteste avec une insistance significative contre un malheur éternel; cette perspective lui fait mal, et il en revient toujours à son fameux dilemme : le bonheur assuré dans une autre vie ou l'anéantissement. Il ne prend pas garde qu'il y a un milieu entre ces deux extrêmes : le bonheur pour les gens de bien qui ont lutté pour la vertu, et le malheur pour les méchants qui meurent dans l'injustice ou l'impénitence finale. C'est pourtant la seule qui satisfasse la conscience et qui soit également d'accord avec la raison et avec la foi. ? ha!

Il est inutile de prolonger cette enquête à travers les écrits philosophiques de Cicéron. Je ne puis cependant m'empêcher de signaler les belles pages qu'il a consacrées à la question de l'immortalité dans les traités de la *vieillesse et de l'amitié*. Dans le premier, c'est le vieux Caton

1. *Tusc.*, XXI.
2. *De nat. deo.*, II, II.

qui se réjouit d'aller bientôt rejoindre son fils et qui se console en pensant que la séparation ne peut être de longue durée. « Je quitterai la vie comme on sort d'une hôtellerie et non de sa maison paternelle. La nature nous a mis sur cette terre pour y séjourner, mais non pour l'habiter toujours. O le beau jour que celui où je partirai pour cette assemblée céleste, pour ce divin conseil des âmes, et où je m'éloignerai de cette tourbe et de son contact impur! J'irai rejoindre tous les grands hommes dont je vous parlais tout à l'heure, et au milieu d'eux mon enfant chéri, le meilleur des hommes, le plus pieux des fils[1]. »

Dans le *de Amicitia*, Lélius proteste énergiquement contre l'opinion de ces philosophes qui tout récemment se sont mis à soutenir que l'âme périt avec le corps, et qu'à la mort tout s'anéantit. Pourquoi faut-il que cette médaille ait son revers, et que nous soyons réduits à jouer pile ou face sur cette question capitale, de vie ou de mort? « S'il est vrai, ajoute Lélius, que l'âme périsse avec le corps, et que désormais tout sentiment soit éteint, la mort n'est pas un bien, mais encore n'est-elle pas un mal[2]. »

Comme on le voit, l'hypothèse de l'immortalité sourit à Cicéron; mais il n'a pas le courage

1. *De Sen.*, XXIII
2. *De Amic*, IV.

de s'y attacher résolument, il a peur de passer pour un esprit chimérique. Quant aux peines de l'autre vie, qu'il avait d'abord admises, il ne veut plus en entendre parler. Il écarte cette objection par une fin de non-recevoir et essaye de l'étouffer sous le poids de son éloquence. Mais écarter les difficultés, ce n'est pas les résoudre; les belles phrases n'y font rien, il faudrait de bonnes raisons. Il est regrettable que Cicéron n'ait pas eu la force de secouer le doute académique et n'ait pas mis au service exclusif de la vérité les ressources de son merveilleux génie. Le souci de faire pour les Romains une encyclopédie de la philosophie grecque ne lui a pas permis de se faire un système et d'aller jusqu'au bout de sa raison. Il était d'ailleurs trop habitué à se contenter du vraisemblable et se persuada trop facilement qu'on ne pouvait arriver à la certitude. Il trouvait plus commode de se jouer à la surface des idées et d'éblouir par la souplesse de son esprit que de concentrer ses efforts sur un même objet et de s'oublier lui-même pour n'avoir en vue que la vérité. D'autant plus que c'est une maîtresse austère, qui veut qu'on lui obéisse et qu'on s'attache exclusivement à elle. Elle condamne impitoyablement tout ce qui ne contribue pas à la mettre en lumière, et les raisonnements subtils, et les faux brillants par lesquels un auteur, épris de lui-même,

cherche moins à persuader qu'à se faire applaudir.

III.

Il ne nous reste plus qu'une ressource, c'est de chercher si dans ses lettres Cicéron n'aurait pas laissé l'expression de sa pensée intime sur le problème de notre destinée. Mais ce qui montre combien les idées morales et religieuses, qui reviennent à chaque instant sous la plume de l'écrivain philosophe, avaient peu d'influence sur sa vie, c'est qu'on en trouve à peine quelques traces dans sa vaste correspondance. Il eut pourtant beaucoup à souffrir dans son patriotisme et dans ses affections domestiques, et, pour un esprit élevé et une âme généreuse comme la sienne, rien n'était plus naturel, semble-t-il, que de se réfugier auprès de Dieu, l'auteur de toute consolation, et d'enchanter sa douleur en pensant aux joies sans mélange qui l'attendaient dans une vie meilleure. Mais la divinité telle que la concevaient les anciens n'était pas une divinité compatissante; elle n'avait d'action que sur les choses extérieures, et les peines du cœur n'étaient pas de sa compétence. Elle était faite à l'image des heureux du monde et pour leur usage. Aristote a remarqué que ceux

qui sont dans une bonne situation aiment les dieux et s'y confient volontiers à cause des biens qui leur viennent de la fortune[1]. La religion n'était pas comme aujourd'hui un refuge assuré au jour de l'épreuve. Elle faisait partie des fêtes et des réjouissances publiques, et si dans les grandes calamités on essayait de désarmer les dieux par des supplications et des sacrifices, c'était pour obtenir l'éloignement de quelque fléau qui accablait ou menaçait la patrie, et non pour recouvrer la paix de l'âme et rentrer dans le chemin de la vertu. La religion au temps de Cicéron n'avait pas d'efficacité morale, c'était une simple assurance contre les accidents du dehors. « Les dieux disposent des richesses, des honneurs, de la santé; c'est pour en avoir qu'on invoque le très bon et très grand Jupiter, mais on ne lui demande point la justice, la sagesse, la tempérance... Le sentiment général est qu'il faut demander à Dieu la fortune et prendre chez soi la sagesse[2]. » On s'explique dès lors comment, dans les confidences que le consulaire attristé échangeait avec ses amis, les considérations morales et religieuses tiennent si peu de place.

Elles ne sont pas cependant complètement absentes, et il n'est pas vrai de dire, comme je

1. Aristote. *Rhét.*, II, XIII.
2. *De nat. deor.*, III, XXXVI.

l'ai avancé ailleurs[1], sur la foi d'un maître ordinairement bien informé[2], que les espérances d'immortalité ne lui reviennent jamais dans ses malheurs ou dans ses périls. Pour n'en citer qu'un exemple, ses idées religieuses et ses préoccupations d'outre-tombe se réveillèrent à la mort de sa fille. Ce fut pour lui un coup terrible. Comme Victor Hugo, lorsqu'il sera en proie à la même douleur, il fut « comme fou » dans le premier moment. Il rêva de rendre des honneurs divins à sa chère Tullia et de lui élever, non un mausolée, mais un temple, disant que si jamais un être animé fut digne de l'apothéose, ce fut bien elle : *Quod si ullum unquam animal consecrandum fuit, illud profecto fuit.* « Je veux, ô la meilleure et la plus docte des femmes, que tu sois admise dans la société des dieux immortels, et par leur propres suffrages; que tu sois à jamais consacrée par ma piété dans la mémoire des hommes[3]. »

Ces paroles sont tirées des lettres qu'il avait composées pour se consoler lui-même. Dans cette *Consolation*, malheureusement perdue, il avait entassé et illustré tous les arguments qu'on a coutume de faire valoir pour soulager sa douleur. Lactance nous en a conservé quelques

1. *Etudes morales sur les écrivains latins*, p. 45.
2. M. Boissier.
3. Lactance, *Inst. div.*, I, xv.

fragments, qui sont d'un grand intérêt. Nous savons par lui que Cicéron disait, au début de sa *Consolation,* que les hommes ne viennent au monde que pour expier leurs crimes, et qu'il revenait à l'avis des sages qui ont pensé qu'une même route ne conduisait pas tous les hommes au ciel. « Ils nous ont enseigné que ceux qui s'étaient souillés de crimes et de vices étaient plongés dans les ténèbres et dans la fange, et que les hommes chastes, purs, intègres, incorruptibles, perfectionnés par l'étude des arts et l'amour du bien, s'élevaient d'un vol facile et léger vers les dieux, c'est-à-dire vers les êtres d'une nature semblable à la leur [1]. »

Il nous reste aussi de Cicéron plusieurs lettres de condoléance dans lesquelles on entrevoit la perspective de la vie future, malheureusement obscurcie par la réapparition du sempiternel dilemme que nous avons dénoncé dans ses traités de philosophie. C'est ainsi qu'il écrit à Titius pour le consoler de la perte de ses enfants : « J'ai souvent lu et entendu répéter que la mort n'est point un mal ; que si le sentiment survit, la mort c'est l'immortalité, et que si le sentiment périt avec elle il n'y a point de mal, puisqu'on ne le sent point [2]. » Il insiste sur la même idée lorsqu'il exhorte ses amis à se résigner aux

1. Lactance, III, XVIII, XIX.
2. *Ad fam.*, V, XVI.

malheurs publics. « Même quand on est heureux, écrit-il à Mescinius, on doit mépriser la mort, précisément parce que la mort est l'absence de tout sentiment. Dans l'excès de nos maux apprenons donc non seulement à la mépriser, mais à la désirer[1]. » Il tient le même langage à son ami Torquatus. « Aucun sage n'a dit que la mort fût un mal, même pour l'homme heureux... Quand on est mort, on est insensible à tout. La mort ne laisse pas même le sentiment de la séparation... Quoi qu'il arrive, il n'y a plus qu'à se résigner. La mort n'est-elle pas la fin de tout[2] ? »

C'est en vain qu'on essaye, comme l'a fait Middleton[3], d'atténuer la portée de ces maximes en disant que Cicéron, écrivant à des épicuriens, adaptait naturellement son langage à leur caractère. On retrouve dans ses lettres les mêmes doutes et les mêmes incertitudes que dans ses autres écrits, et l'on doit reconnaître qu'il n'a été que trop fidèle au scepticisme académique, qu'il flottait à tout vent de doctrine, et que sur les questions les plus graves il n'avait que des opinions de circonstance.

Quelle conclusion tirer de là, sinon que la sagesse humaine était en complet désarroi, et

1. *Ad fam.*, V, XXI.
2. *Ibid.*, VI, III, IV.
3. *Vie de Cicéron*, XII.

qu'il était temps que le christianisme vînt rétablir la vérité dans les âmes? Car, et c'est là ce qui fait pour nous l'intérêt de cette étude, Cicéron n'était que l'écho des philosophes qui l'ont précédé, et il n'a sombré dans l'abîme du scepticisme que parce qu'il ne rencontrait qu'incertitude et contradiction dans les systèmes qu'on enseignait autour de lui [1].

Les anciens ne pouvaient avoir la pleine assurance de l'immortalité, car ils n'avaient pas une connaissance suffisante de la bonté de Dieu, qui en est le fondement. C'est la pierre angulaire en dehors de laquelle les constructions les plus ingénieuses sont chancelantes et caduques. Pour arriver à la certitude en des questions si difficiles et si complexes, il faut les étudier avec toute son âme, avec son cœur et avec son esprit; il faut pratiquer le bien pour atteindre la vérité. Les philosophes ayant négligé cette méthode, qu'ils trouvaient sans doute trop onéreuse, ne purent que s'égarer en des divagations infinies.

1. Platon, celui des philosophes anciens qui a le mieux parlé de l'immortalité, déclare, après en avoir exposé les preuves, qu'il est très difficile, sinon impossible, d'arriver à l'évidence en pareille matière. A défaut de certitude, il recommande de prendre parmi les opinions humaines celle qui résiste le mieux, et de s'y embarquer comme sur un radeau pour traverser la vie, « à moins, ajoute-t-il, qu'on ne trouve à s'embarquer sur un vaisseau plus solide, c'est-à-dire sur quelque parole divine, qui nous conduise en toute sûreté au terme du voyage (*Phédon*, XXXV). »

Ils avaient voulu s'élever au-dessus de la condition humaine et s'égaler à Dieu par l'intelligence, et voilà que leur faible raison les abandonne à mi-chemin, et au lieu de la pleine lumière ne leur laisse entrevoir que des lueurs vacillantes. Plusieurs solutions se présentent à leur esprit, ils ne savent à laquelle s'attacher et se perdent dans leurs rêves : *Evanuerunt in cogitationibus suis.*

Décidément, l'homme ne pouvait se tirer d'affaire à lui seul ; c'est pourquoi Dieu est venu à son secours : il a pris sur lui les livrées de notre misère, afin de nous attirer par le charme de sa douceur et de sa bénignité ; il a rendu la paix aux hommes de bonne volonté, et pour leur démontrer d'une manière sensible et palpable que notre humanité n'était pas condamnée à la mort éternelle, il l'a transportée radieuse dans le ciel. Il est le premier né d'entre les morts, et nous, qui sommes ses frères d'adoption, nous irons le rejoindre dans le lieu qu'il nous a préparé. Voilà le fondement de notre foi et le gage de notre immortalité.

Le problème de l'immortalité est définitivement résolu. Nous possédons la vérité sur ce point capital, nous en avons la certitude ; mais comment sommes-nous arrivés là ? Par la grâce de Dieu et les enseignements de l'Eglise plutôt que par les forces de notre raison. Une fois en

possession de la vérité traditionnelle, nous pouvons la démontrer et la défendre contre les attaques des incrédules ; mais laissée à elle-même, la raison risque fort de ne pas aboutir, et il est presque impossible à celui qui n'a pas été prévenu par le secours de la religion de trouver sa voie. N'oublions pas que les vérités morales sont un don de Dieu autant pour le moins qu'une conquête de notre intelligence, et prenons garde d'ébranler en nous par de vaines complaisances le fondement de la vérité et de la vertu, car ni l'une ni l'autre n'est inamissible en ce monde, et si l'on arrive au vrai en faisant le bien, on s'en éloigne en faisant le mal.

CHAPITRE V

LA RELIGION DE VIRGILE.

Divers éléments dont se compose la religion de Virgile. — I. Virgile a puisé à la campagne l'amour des fortes vertus, le respect de la religion et des ancêtres. — Le culte impérial dans les *Bucoliques*. — Caractère religieux des *Géorgiques :* le travail sanctifié par la prière est béni des dieux. — Sentiments de commisération et de sympathie pour les souffrances du laboureur.

II. La religion est avec le patriotisme le grand ressort de l'*Enéide*. — Le pieux Enée. — La grandeur de Rome, juste récompense de la piété populaire. — Le destin et les dieux. — L'apothéose d'Auguste est l'achèvement des destins de la ville éternelle. — Sentiment de la faiblesse de l'homme et résignation à la volonté du ciel.

III. Part de la fiction dans les conceptions religieuses de Virgile. — Compromis entre la religion naturaliste des philosophes et la théogonie des poètes. — Panthéisme : tous les êtres prennent naissance dans l'âme universelle. — Accent religieux de Virgile. — Il s'est inspiré, à son insu, des prophéties messianiques venues de l'Orient.

Des traités philosophiques de Cicéron au sixième livre de l'*Enéide* la transition n'est pas aussi brusque qu'elle paraît au premier abord. Les auteurs et les genres sont différents : les questions sont au fond les mêmes. Le philosophe et le poète sont également préoccupés de résoudre le problème de notre destinée, de la Providence et de la vie future. Ce problème, chacun l'a traité à sa manière : Cicéron, en dis-

cutant les systèmes et en les opposant les uns aux autres, sans qu'il soit toujours possible de discerner sa véritable pensée; Virgile, en adoptant et en rajeunissant les mythes et les récits légendaires dont l'ingénieuse antiquité avait enveloppé ses croyances religieuses. Bien que ce fût une tâche malaisée de se frayer une voie à travers les contradictions du philosophe romain, nous avons tant bien que mal démêlé les idées et les sentiments de l'homme privé des professions de foi de l'homme public. Nous avons reconnu que Cicéron était trop intelligent pour être athée, mais en même temps trop épris de lui-même pour être vraiment religieux. Il était surtout frappé de l'ordre du monde et de l'harmonie des sphères célestes, et comme Voltaire il disait à sa façon :

> Le monde m'embarrasse et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Ennemi de la superstition, il s'était fait le défenseur de la religion naturelle. Il se disait aussi grand partisan de la religion nationale; mais comme il en a souvent tourné les rites en ridicule dans ses entretiens philosophiques, il a démantelé de ses propres mains la citadelle qu'il voulait conserver. Son erreur fut de croire qu'on pouvait maintenir indéfiniment le divorce entre les croyances populaires et l'esprit philosophique.

Virgile est moins raisonneur et moins engagé dans les subtilités d'école ; il est plus religieux et plus attaché aux croyances populaires. Lucrèce lui fit d'abord une profonde impression, et il faillit sombrer avec lui dans le matérialisme. Mais cette froide métaphysique ne convenait pas à son tendre génie ; après en avoir essayé il revint aux dieux de son enfance. Il s'associa aux vues d'Auguste, son bienfaiteur ; il étudia les rites et les prescriptions de la religion romaine et travailla de toute son âme à restaurer le culte national. Ses ouvrages sont un arsenal de notions mythologiques, et l'on a pu dire que l'*Enéide* était en quelque sorte le catéchisme du peuple romain. Cette remarque n'est pas nouvelle. Les anciens avaient été frappés de l'érudition de Virgile et en particulier de sa science du droit pontifical et du droit augural. Macrobe s'indigne contre les littérateurs qui passent à pieds joints sur ces richesses, comme s'il était interdit au grammairien de rien connaître en dehors de l'explication des mots. « Ces beaux diseurs, ajoute-t-il, ont posé des bornes à la science et lui ont tracé comme une enceinte que nul ne peut avoir l'audace de franchir sans être accusé d'avoir porté ses regards dans l'intérieur du temple de la Bonne Déesse [1]. »

1. *Saturn.*, I, XXIV.

Chaque page de Virgile porte l'empreinte de ses idées morales et religieuses. Dans le sixième livre de l'*Enéide,* il s'est appliqué tout spécialement à les mettre en lumière en nous faisant la peinture de l'état des âmes après la mort. Mais avant de descendre avec Enée dans les enfers, il est bon de se demander ce que le poète pensait des dieux du ciel et d'essayer une synthèse de ses conceptions religieuses. Ce n'est pas chose facile, car, bien qu'il s'y soit essayé à plusieurs reprises, Virgile n'a pas eu le temps ni la force de donner à ses croyances une expression définitive. Sa religion est très complexe; les idées nouvelles y sont mêlées aux fables anciennes et les dieux de la terre y font concurrence aux dieux du ciel. En haut, le destin, l'arrêt irrévocable de la puissance divine; au milieu, les dieux de l'Olympe, de la patrie et du foyer domestique; en bas, la faiblesse et la misère de l'homme en lutte avec les forces de la nature. A travers les réseaux vermoulus de cette vieille mythologie circule un courant de tendresse et d'humanité qui prend sa source dans l'émotion religieuse et la sympathie d'un homme qui souffre et qui a pitié de ses semblables. Virgile a connu et pratiqué ce qu'on a appelé de nos jours « la religion de la souffrance humaine », et c'est là ce qui fait le charme impérissable de ses œuvres.

Il s'agit maintenant de justifier cet aperçu et de l'appuyer sur des textes. Ici commence mon embarras, car je suis encombré de matériaux et je me vois condamné à des redites inévitables.

I

Tout d'abord, pour comprendre la profondeur et l'étendue du sentiment religieux dans l'âme de Virgile, il faut se rappeler qu'il fut élevé à la campagne et qu'il y puisa, avec l'amour des anciennes mœurs, la connaissance et le respect des traditions religieuses. Il nous l'apprend lui-même lorsqu'il nous dit que la campagne est le séjour des fortes vertus, qu'on y conserve fidèlement le culte des dieux et le respect des ancêtres, et qu'en se retirant de la terre la justice y laissa la trace de ses derniers pas[1]. Virgile était donc un rural, *rusticus,* qui prenait au sérieux les choses de la vie morale et se trouvait dépaysé au milieu des beaux esprits de Rome. Lorsque la reconnaissance l'amenait dans la capitale auprès de ses protecteurs, il lui tardait de reconquérir sa liberté et de retrouver les ombrages et les rives sinueuses du Mincio pour y méditer à loisir et chanter les dieux qui avaient charmé son enfance.

1. *Georg.*, II, 473.

Bien que la religion n'occupe pas une grande place dans les *Bucoliques,* on y trouve déjà les éléments du système théologique que Virgile développera dans ses autres ouvrages. La grande rénovation, célébrée dans la quatrième églogue, est l'œuvre du destin : ce sont les Parques qui ont filé l'âge d'or prédit par la sibylle de Cumes. Dans la troisième églogue, Damœtas inaugure son combat poétique avec Ménalque en chantant la gloire de Jupiter et son immensité :

Ab Jove principium, Musae : Jovis omnia plena.

Inutile de mentionner Pan, Sylvain, les Nymphes et le menu fretin des divinités champêtres qui trouvent naturellement leur place dans ces pastorales, pour la plupart imitées de Théocrite. A côté de ces dieux un peu démodés il importe en revanche de signaler la présence d'une divinité nouvelle qui finira par les supplanter : je veux parler du culte impérial qui fit sa première apparition littéraire dans les *Eglogues* de Virgile. Ce n'est pas le lieu d'expliquer avec quelle facilité ce nouveau culte fut accueilli des Romains qui adoraient déjà, sous le nom de *dieux indigètes*, Picus, Faunus, Latinus, Romulus, anciens rois légendaires du Latium. César avait déjà reçu les honneurs divins de son vivant ; après sa mort, l'enthousiasme du peuple décréta

son apothéose, qui fut ratifiée par l'apparition d'une comète : c'était la preuve évidente que l'âme de César avait été reçue parmi les immortels, et lorsqu'on lui éleva plus tard une statue sur le Forum, on plaça une étoile sur sa tête[1]. Virgile se fit l'écho des sentiments populaires, et dans la cinquième églogue il chante l'apothéose de César sous le voile transparent du berger Daphnis. Tout est joie au ciel et sur la terre; les montagnes elles-mêmes poussent des cris d'allégresse, les rochers, les arbres répètent : c'est un dieu, oui, c'est un dieu, *deus, deus ille, Menalca.* Ailleurs[2], on voit s'avancer l'astre de César, fils de Dioné,

Ecce Dionaei processit Caesaris astrum,

cet astre bienfaisant dont l'influence fécondera les guérets et sur les coteaux mûrira la grappe vermeille.

Il ne suffit pas à Virgile de célébrer la gloire du dieu Jules, *divus Julius*, il rend aussi ses hommages à la divinité présente de son successeur. Dès 41, Octave, qui n'était encore Auguste pour personne, est déjà un dieu pour lui, et dans sa reconnaissance pour le jeune homme qui a protégé son foyer, Tityre lui offre chaque mois

1. Pline, *Hist. nat.*, II, XXIV.
2. *Buc.*, IX, 47.

un sacrifice comme à un dieu lare[1]. Le poète va plus loin dans l'étrange invocation qui se trouve au début des *Géorgiques*. Après avoir invoqué les dieux protecteurs de l'agriculture, il s'adresse à Octave et lui propose d'être à son gré le maître du monde ou le dominateur de l'Océan ; il le voit déjà dans l'assemblée des dieux et l'invite à s'habituer à recevoir les vœux des mortels, *votis jam nunc assuesce vocari.*

Cette apothéose d'un homme encore vivant a lieu de nous surprendre, et l'on a de la peine à prendre au sérieux une religion si accommodante. Pour ne pas suspecter la sincérité de Virgile, on a besoin de se rappeler que la religion romaine était très élastique et qu'elle s'étendait à toutes les manifestations de la puissance divine. Le rôle de pacificateur et d'arbitre du monde était pour le moins aussi important que celui du dieu Robigus qui préserve l'épi de la rouille et de la déesse Flora qui surveille sa floraison. Dans le langage courant, on donnait de la divinité à tous ceux qui se distinguaient du commun des mortels par la grandeur de leurs actions ou l'éclat de leur génie. Ce titre d'honneur ne tirait pas à conséquence, et les philosophes les plus opposés à la superstition ne craignaient pas de l'appliquer aux maîtres qui les avaient charmés. « Platon,

1. *Georg.*, I, 44.

notre dieu », écrivait Cicéron à Atticus (IV, XVI), *deus ille noster Plato*. Lucrèce rendait le même hommage à Epicure : *deus ille fuit, deus, inclite Memmi*. D'ailleurs, aux yeux des poètes, le dieu visible n'était que le lieutenant de Jupiter, son associé dans le gouvernement du monde. Ainsi restreinte, l'apothéose ne diffère pas sensiblement des hommages qu'on a de tout temps prodigués aux dépositaires du pouvoir et des compliments officiels que les fonctionnaires de tout ordre ont coutume d'échanger dans les grandes circonstances. A les prendre à la lettre, ce ne sont le plus souvent qu'un tissu de mensonge et d'adulation ; mais ces choses-là ne doivent pas se regarder d'un œil trop austère. L'hyperbole est la loi du genre : les habiles ne s'y trompent pas ; les autres, pour se consoler, ont besoin de se faire illusion. Auguste n'était pas sans doute fâché de se voir chanté par les poètes et adoré dans les provinces ; mais au fond il n'était pas dupe de ces hommages hyperboliques, comme le témoigne sa réponse aux ambassadeurs de Tarragone qui lui annonçaient qu'il avait fait un miracle : un figuier était né sur son autel. « On voit bien, dit-il, que vous n'y brûlez guère d'encens [1]. » Cependant, pour en revenir à Virgile, il faut bien avouer qu'il a dépassé la

1. *Quint.*, VI, III, LXXVII.

mesure et que, vue à distance, son apothéose d'Auguste nous paraît un peu froide. Dans les premiers élans de sa reconnaissance, il a trop appuyé sur la divinité de son bienfaiteur. Il se calma dans la suite, et nous verrons bientôt la divinité d'Auguste reléguée au second plan, en compagnie des dieux indigètes qui présidèrent à la fondation de Rome. Il avait d'abord songé à lui élever un temple pour lui seul; il changera d'avis, il élargira son cadre et fera entrer dans son monument toutes les gloires de la race romaine.

Virgile n'était pas en pleine possession de son génie quand il composa les *Bucoliques*. Il n'avait pas encore secoué le joug de son maître, l'épicurien Siron, et les audacieuses négations de Lucrèce avaient jeté le trouble dans ses croyances. Il sentait d'instinct ce qu'il y avait de contradictoire dans les doctrines du polythéisme; d'un autre côté, le spectacle des choses humaines et l'expérience de la vie avaient humilié son âme et affaibli sa foi en la Providence. Il hésita un instant entre le doute et l'affirmation. Il enviait le sort de ceux qui ont mis sous leurs pieds l'inexorable destin et les terreurs de l'avide Achéron. Ces sentiments ne sont pas d'un parfait croyant; il ne faudrait pas y voir une profession d'incrédulité. Trancher les difficultés ce n'est pas les résoudre, et si Virgile admirait

Lucrèce, sa raison ne lui permettait pas de le suivre. Il aurait voulu sonder les mystères de la nature et déchiffrer l'énigme de l'univers; mais il ne tarda pas à y renoncer, sentant bien que c'était chose impossible. Faute de mieux, il se réfugie dans les croyances traditionnelles et les accommode, tant bien que mal, à l'explication de notre destinée.

Dans les *Géorgiques*, il s'efforce de concilier l'activité humaine avec les lois immuables du destin. La nature est soumise à des lois fatales, mais l'homme peut les vaincre par son travail et les diriger à son profit. A l'origine, la terre produisait d'elle-même tous les fruits, les hommes ne connaissaient pas la peine; mais ils étaient incultes et grossiers, leur esprit était en quelque sorte étouffé sous l'exéburance des forces de la nature. Jupiter intervint et fit cesser cet état de choses. « Il voulut que le travail du laboureur fût difficile...; excitant les mortels par l'aiguillon de la nécessité, il ne souffrit pas que son empire s'engourdît dans une lâche indolence [1]. »

Les conquêtes de la civilisation succédèrent aux merveilles de l'âge d'or, et l'expérience, aidée de la réflexion, inventa peu à peu tous les arts. Bien que pénible, la loi du travail est un

1. *Georg.*, I, 122.

bienfait des dieux, et à tout prendre, la lutte pour l'existence est préférable aux jouissances énervantes des temps primitifs.

D'ailleurs, l'homme n'est pas seul dans ce combat de chaque jour avec les éléments; les dieux viennent à son aide. Cérès ne s'est pas contentée d'apprendre aux hommes à retourner la terre avec la charrue; du haut de l'Olympe elle veille avec amour sur le laboureur qui tourmente la terre sans relâche et lui commande en maître [1]. Mais la protection d'en haut est à ce prix, on ne l'obtient que par un travail opiniâtre. Chaque jour amène sa peine; la tâche du laboureur roule dans un cercle éternel comme l'année qui revient continuellement sur ses traces : *redit agricolis labor actus in orbem* [2]. Si le râteau infatigable ne tourmente pas la terre, si un bruit continuel n'écarte les oiseaux, si la faux n'élague l'ombre importune, si ses vœux n'ont appelé des pluies salutaires, le laboureur contemplera vainement les richesses d'autrui; il lui faudra, pour apaiser sa faim, secouer le chêne des forêts. Telle est la loi du destin : tout tombe en ruine, tout va rétrogradant, si l'homme néglige son office, si son industrie ne corrige pas la fatalité de la nature. « Ainsi, à force de rames, un nautonnier pousse sa barque

1. *Georg.*, 96.
2. *Ibid.*, II, 401.

contre le courant d'un fleuve; son bras faiblit-il un instant, l'onde l'entraîne aussitôt dans son courant rapide[1]. » En revanche, si on la cultive avec soin, la terre n'est pas ingrate, elle donne des fruits en abondance :

Fundit humo facilem victum justissima tellus.

Le travail, voulu des dieux, est déjà une fonction religieuse; il faut y joindre la prière et demander au ciel un temps favorable, des étés humides et des hivers sereins. « Avant tout, dit Virgile au laboureur, honore les dieux, *in primis venerare deos,* et chaque année offre un sacrifice à la grande Cérès. Prépare-lui des libations de lait, de vin et de miel. Que toute la jeunesse des champs l'adore avec toi. Que trois fois, autour de la moisson nouvelle, on promène la victime agréable aux dieux ; que réunis en chœur tous les compagnons de tes travaux l'accompagnent pleins de joie et invoquent à grands cris la protection de Cérès. Ne livre pas tes blés à la faucille avant d'avoir, une couronne de chêne sur la tête, célébré Cérès par des danses sans art et des chants rustiques[2]. » Même cérémonie en l'honneur de Bacchus à l'époque des vendanges. Virgile recommande aux laboureurs

1. *Georg.*, I, 201.
2. *Ibid.*, I, 338.

de l'Ausonie de chanter ses louanges, de lui offrir des fruits et des gâteaux sacrés, et d'immoler un bouc auprès de son autel [1].

Travaille et prie ; le travail sanctifié par la religion est récompensé par les dieux : tel est le double enseignement qui se dégage des *Géorgiques*. Ce qui achève de donner à ce poème un caractère vraiment religieux, ce sont les sentiments de commisération et de sympathie pour toutes les souffrances. Virgile ne peut contenir son émotion quand il songe au sort des malheureux mortels (*mortales aegri*). A la vue du bouleversement général, de la confusion du juste et de l'injuste, des crimes de toute sorte qui déshonorent le monde et mettent Rome en péril, il fait un appel désespéré aux dieux de la patrie, à Romulus, à l'auguste Vesta, gardienne du Tibre et des palais romains :

Di patrii, indigetes, et Romule, Vestaque mater [2].

Il a surtout pitié de l'ignorance et de l'abandon du laboureur ; il invite Auguste à venir à son secours :

Ignarosque viæ mecum miseratus agrestes [3].

Ce pauvre paysan n'a qu'un domaine de quel-

1. *Georg.*, II, 393.
2. *Ibid.*, I, 498.
3. *Ibid.*, I, 41.

ques arpents; c'est de là qu'il tire sa nourriture et les offrandes pour ses dieux. « La récolte de son champ, c'est vraiment l'espoir de l'année, le pain des petits enfants[1]. A la pensée des dangers qui la menacent, nous nous sentons tout émus. Si le poète nous parle des orages de l'été et nous en dépeint les signes précurseurs, nous ne l'écoutons pas seulement en gens curieux qui veulent s'instruire, mais nous tremblons pour les sillons que la pluie va noyer, pour ce chaume si frêle que le vent peut emporter dans son noir tourbillon[2]. Nous suivons ce vaillant laboureur dans sa lutte avec une terre rebelle, nous prenons part à toutes ses fatigues, à toutes ses craintes, et nous participons aussi à ses plaisirs quand, la récolte faite et le raisin coupé, aux derniers beaux jours de l'automne, il s'étend sur l'herbe, avec ses voisins, auprès des coupes couronnées, et chante le dieu de la vendange[3]. » Cette tendre sollicitude du poète pour l'humble laboureur est significative; on en chercherait vainement l'équivalent dans les ouvrages des agronomes romains ses prédécesseurs. Une immense pitié commence à se répandre sur la terre, les temps sont proches, et bientôt on

1. *Georg.*, II, 528. — « Hinc anni labor : hinc patriam parvosque nepotes Sustinet. »
2. *Ibid.*, I, 320.
3. Boissier, *Etude sur Varron*, p. 372.

entendra sur les montagnes de la Judée ces étranges paroles : *Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.*

La sensibilité de Virgile est communicative, et même lorsqu'elle porte sur les êtres dénués de raison, elle réveille en nous le sentiment moral. Il nous intéresse aux souffrances des victimes de l'épizootie qui désola le Norique, lorsqu'il nous montre les jeunes taureaux qui succombent au milieu des riantes prairies ou qui exhalent leur douce vie auprès de leur crèche remplie d'herbe. Ce qui rend cette peinture encore plus attendrissante, c'est que les victimes du terrible fléau sont les animaux les plus inoffensifs et les plus bienfaisants, la tendre brebis, le cheval et le bœuf, compagnons du travail de l'homme. Comment ne pas s'affliger avec le laboureur en voyant le taureau succomber au milieu du sillon ? Le poète prend la défense de ces animaux bienfaisants. *Quid labor aut benefacta juvant*[1] ? Un peu plus il accuserait la Providence ; mais non, il laisse à Lucrèce ses imprécations et s'incline avec respect devant la puissance mystérieuse qui régit à son gré les éléments et ne permet pas à l'homme de pénétrer ses desseins.

1. *Georg.*, III, 525.

II

L'horizon s'agrandit avec l'*Enéide* et la religion de Virgile s'y déploie dans toute son ampleur. Il ne s'agit plus seulement des travaux du modeste laboureur, mais des destinées de tout un peuple et de l'établissement des dieux de Troie dans le Latium.

Le poète, en racontant les origines de Rome, a trouvé le moyen de nous faire connaître les principaux faits de son histoire, le nom de ses dieux, et les principales cérémonies de son culte.

Dès les premiers vers de l'*Enéide*, nous voyons l'homme aux prises avec le destin, la piété d'Enée qui s'incline sous les coups du sort. Ballotté sur terre et sur mer par la puissance divine, il eut beaucoup à souffrir pour transporter ses dieux dans le Latium. De là devaient sortir la race latine, les rois d'Albe et les murs de Rome. Nous voilà en pleine épopée religieuse, et le pieux Enée est bien le héros choisi des dieux pour les honorer. Il a conscience de sa mission : « Je suis le pieux Enée qui emporte avec moi sur mes vaisseaux les dieux de Troie enlevés à ses vainqueurs [1]. » Pendant la nuit qui

1. *Aen.*, I, 378.

a consommé la ruine de la ville, Hector lui est apparu en songe : « Troie, lui a-t-il dit, te confie ses pénates ! prends-les pour compagnons de tes destins et cherche-leur un asile [1]. » Enée, sur la foi des dieux qui le poussent en avant, s'embarque avec ses compagnons sans savoir où le conduisent les destins. Il quitte en pleurant les rivages de la patrie, le port et les champs où fut Troie, *et campos ubi Troja fuit*. Il part pour l'exil sur la vaste mer avec ses compagnons, son fils et ses pénates [2]. Il se met à la recherche du royaume que lui promettent les destins, il consulte les devins, interroge les oracles. Il lui tarde de trouver un abri pour ses dieux errants. Il voudrait s'arrêter en Thrace, en Crète, en Sicile, à Carthage avec Didon ; les destins s'y opposent. Enfin, après plusieurs années de courses aventureuses, Enée arrive sur les bords du Tibre et demande à Latinus une petite place pour ses dieux, *dis sedem exiguam,* pour lui et ses compagnons un rivage paisible, l'air et l'eau, ces biens communs à tous les hommes [3]. Il n'est pas ambitieux, et lorsqu'à la fin du poème les hasards de la lutte l'ont amené à conclure un pacte avec Latinus, il ne demande que le droit de faire accepter ses rites sacrés et ses dieux.

1. *Aen.*, II, 293.
2. *Ibid.*, III, 20.
3. *Ibid.*, VII, 228.

« Pour moi, dit-il, je ne prétends pas que les Latins obéissent aux Troyens et je ne réclame pas le sceptre. Qu'à des conditions égales les deux nations non vaincues s'engagent dans un pacte éternel. Je donnerai les choses sacrées et les dieux, *sacra deosque dabo,* que mon beau-père Latinus continue d'avoir les armes et l'appareil de l'empire [1]. » Cette convention est ratifiée par Jupiter qui, pour apaiser Junon, lui explique que les Troyens se fondront dans la masse de la population latine et que de ce mélange des deux races surgira un peuple qui surpassera en piété les hommes et les dieux [2]. »

La religion et le patriotisme sont si étroitement unis dans l'*Enéide* que le culte de Rome s'y trouve associé à celui de Jupiter et des dieux de l'Olympe. La race d'Enée doit durer éternellement,

> *Dum domus Æneae Capitoli immobile saxum*
> *Accolet* (IX, 448) ;

elle étendra son empire sur toute la terre, et par son courage s'élèvera jusqu'aux cieux.

Imperium terris, animos aequabit Olympo. (VI, 783.)

Ces sentiments n'étaient pas particuliers à Virgile : c'était une opinion reçue parmi les

1. *Aen.*, XII, 190.
2. *Ibid.*, 838.

Romains, même les moins crédules, que la grandeur de Rome était la juste récompense de la piété populaire. « Nous ne l'avons emporté, dit Cicéron, ni sur les Espagnols par le nombre, ni sur les Gaulois par la force, ni sur les Carthaginois par la ruse, ni sur les Grecs par les arts... mais par la piété, par la religion, et surtout par cette sagesse qui nous a fait reconnaître que tout est réglé et gouverné par la puissance des dieux, nous l'avons emporté sur tous les peuples de l'univers » (*de Har. resp.*, 9). Horace n'est pas moins explicite lorsqu'il dit aux Romains que c'est dans leur soumission à la volonté des dieux que leur puissance réside :

Dis te minorem quod geris, imperas;
Hinc omne principium, huc refer exitum (*Carm.*, III, VI).

Virgile plus que tout autre était persuadé de l'efficacité de la religion. Sans la croyance en Dieu les hommes n'entreprennent rien de grand. Mais il ne pouvait ajouter foi à toutes les merveilles qu'il s'est cru obligé d'insérer dans son poème. Il se fait l'écho des croyances populaires ; mais lorsqu'elles heurtent trop fortement la vraisemblance, il fait ses réserves. Dès le début, lorsqu'il voit Junon poursuivre de sa colère le pieux Enée, il ne peut retenir un cri de surprise *tantaene animis caelestibus irae ?* S'il est permis de le croire, *si credere dignum est* (VI, 193),

dit-il à propos de Misène, plongé dans les flots par la jalousie de Triton. Avant de raconter comment les vaisseaux d'Enée ont été transformés en nymphes de la mer, il ne manque pas de nous prévenir : c'est ainsi qu'on l'a cru il y a bien longtemps, mais depuis on n'a cessé de le redire, *prima fides facto, sed fama perennis*[1]. Il conserve en grande partie le merveilleux de l'Iliade et de l'Odyssée, dont ses lecteurs ne pouvaient se passer, mais il a soin de l'accommoder aux idées de son temps et de substituer à la naïveté et à l'emportement des dieux d'Homère la noblesse et la gravité qui conviennent aux maîtres de l'univers. Il introduit la discipline romaine dans son Olympe.

Jupiter est le roi des dieux et des hommes, mais il est lui-même soumis au destin : il a pour mission de le faire accepter autour de lui et de veiller à son exécution. Lorsqu'il intervient dans les démêlés de Vénus, protectrice d'Enée, et de Junon acharnée à sa perte, c'est au nom du destin, d'un arrêt irrévocable qu'il leur impose silence. Dans le grand conseil des dieux qu'il a convoqués pour réconcilier ces deux implacables déesses, il les exhorte d'abord à la concorde; puis voyant que ses exhortations sont inutiles, après avoir entendu leurs doléances il prend un

1. IX, 79.

ton plus solennel, et parlant au nom du destin : « Écoutez mes paroles et fixez-les dans votre esprit. Puisque nulle alliance ne peut unir les Ausoniens aux Troyens et que votre discorde n'a point de terme, quelles que soient la fortune ou les espérances des deux peuples, Rutules ou Troyens sont égaux pour moi... Chacun devra à lui-même ses revers ou ses succès. Jupiter est le même pour tous : les destins s'accompliront, *fata viam invenient.* » Et prenant le Styx et ses noirs torrents à témoin, il fit un signe de tête qui ébranla tout l'Olympe. Il se lève alors de son trône d'or, les dieux l'entourent et le reconduisent jusqu'au seuil de son palais[1]. Jupiter tient parole. Au moment décisif, lorsque Énée et Turnus sont aux prises, nous le retrouvons dans les mêmes dispositions, pesant dans une balance en parfait équilibre les destinées des deux héros pour voir quelle victime le sort a choisie, et quel plateau penchera sous le poids de la mort[2]. C'en est fait, les dieux l'abandonnent et Turnus n'a plus qu'à mourir.

Si le destin finit toujours par se frayer une voie, si les dieux ne peuvent l'éluder, ils peuvent cependant en ralentir le cours. Ils ont aussi leur part d'action dans le drame de la fatalité, ils s'agitent comme les hommes sous la volonté

1. X, 101.
2. XII, 725.

souveraine qui les conduit à ses fins. Ils essayent parfois de regimber contre la nécessité, ils se révoltent et opposent leur puissance à la force inéluctable du destin. C'est ainsi que Junon ne peut contenir son courroux lorsqu'elle voit les Troyens voguer à pleines voiles à la recherche de l'Italie : « Moi, renoncer à mon projet et m'avouer vaincue! ne pouvoir écarter de l'Italie le chef des Troyens! car les destins me le défendent! Eh quoi! Pallas aura pu brûler la flotte des Grecs et les ensevelir dans les flots, pour la faute d'un seul, pour châtier les fureurs d'Ajax, fils d'Oïlée!... Et moi, qui marche reine des dieux, moi la sœur et l'épouse de Jupiter, je combats vainement contre un seul peuple depuis tant d'années! Qui voudra désormais adorer la divinité de Junon et porter, en suppliant, des dons à son autel[1]? »

D'autres fois, on se réclame des destins eux-mêmes; on trouve que les oracles sont trop lents à s'accomplir, et ne sachant à qui s'en prendre, c'est à Jupiter qu'on vient conter son chagrin et murmurer ses plaintes. Vénus, alarmée à la vue des dangers que Junon fait courir à son fils, aborde le roi des dieux et des hommes et lui dit, les yeux brillants de larmes : « O toi, dont les volontés éternelles gouvernent les hommes et

1. I, 37.

les dieux, toi dont les foudres jettent l'épouvante, quel grand crime mon Énée et les Troyens ont-ils pu commettre envers toi? Faut-il, après tant de funérailles, que pour les éloigner de l'Italie le monde entier leur soit fermé? Et cependant, c'est du sang de Teucer qu'un jour, dans la suite des temps, doivent naître les Romains dont la domination absolue s'étendra sur les terres et sur les mers. Vous l'avez promis, ô mon père, votre résolution est-elle changée? Dans cet espoir, je me consolais de la chute et des tristes ruines de Troie, en opposant des destins propices à des destins contraires[1]. »

Le roi des dieux, souriant à la déesse avec ce visage qui rend le ciel serein et calme les tempêtes : « Laisse toute crainte, ô Cythérée! les destins des tiens te restent à jamais immuables et assurés. Tu verras cette ville et ces murs de Lavinium qui te sont promis, et tu élèveras jusqu'au ciel le magnanime Énée. Rien n'est changé dans ma résolution; mais puisque de tels soucis t'agitent, je vais dévoiler à tes yeux, dans tout leur cours, les secrets des destins[2]. » Puis il déroule l'ordre futur des destinées de Rome. Dans la suite des âges, les descendants d'Assaracus s'empareront de Mycènes et d'Ar-

1. I, 229.
2. I, 257.

gos; du sang le plus illustre des Troyens naîtra César, dont l'empire n'aura de bornes que l'Océan et dont la renommée montera jusqu'aux astres :

Nascetur pulchra Trojanus origine Cœsar
Imperium Oceano, famam qui terminet astris.
(I, 286.)

Vénus elle-même recevra dans l'Olympe ce héros chargé des dépouilles de l'Orient, et les mortels lui adresseront leurs vœux.

Nous voici revenus à l'apothéose d'Auguste. On la retrouve également dans l'énumération d'Anchise au sixième livre et sur le bouclier d'Énée, où Vulcain a tracé d'avance les grandes destinées de Rome. On y voit Auguste à Actium, et avec lui le Sénat et le peuple, les pénates et les grands dieux; il se tient debout sur la poupe de son vaisseau, deux flammes jaillissent de son front joyeux, et sur sa tête brille l'astre paternel, l'astre de César[1]. Virgile a habilement esquivé l'engagement qu'il avait pris de chanter exclusivement la gloire d'Auguste et de lui élever un temple. Il a élevé et agrandi le sujet de son poème; il y a fait entrer tous les dieux et toutes les gloires de Rome. Aux origines de la famille des Jules il a associé les origines de la nation

1. VIII, 678.

romaine. Auguste est l'héritier et le descendant d'Énée, l'élu du destin, le favori des dieux, le couronnement de la grandeur de Rome. Pour être détourné et tiré de loin, l'hommage n'en est que plus délicat, si l'on veut; mais le nouveau dieu n'occupe pas le temple à lui seul, l'apothéose est moins choquante que dans les *Géorgiques;* elle n'apparaît plus comme le produit suspect de la reconnaissance ou de l'adulation des hommes, mais comme l'œuvre des dieux eux-mêmes et comme l'achèvement des destins de la ville éternelle.

Un dernier trait qui achève de peindre la religion de l'*Énéide* et qui survivra à l'apothéose un peu vieillie de la grandeur romaine, c'est le sentiment de la faiblesse de l'homme et la résignation à la volonté du ciel. Les dieux eux-mêmes sont sensibles aux souffrances humaines; ils s'attristent et pleurent au besoin sur les maux qu'ils ne peuvent empêcher. Après l'orage soulevé par Éole, qui a dispersé les vaisseaux d'Énée, Virgile nous montre Jupiter en proie aux plus graves soucis, contemplant du haut du ciel la mer couverte de voiles, la vaste étendue des terres, les rivages et les peuples [1]. Au plus fort de la lutte entre les Troyens et les Rutules, « les dieux réunis dans le palais de Jupiter ont

1. I, 222.

pitié de tant de colère inutile et plaignent les maux des mortels. D'un côté Vénus, de l'autre Junon regardent le combat[1]. » Un des épisodes les plus émouvants de cette sanglante mêlée, c'est celui où le grand Alcide, l'ancien hôte d'Évandre, invoqué par Pallas dans sa lutte inégale avec Turnus, et sentant bien qu'il ne peut le sauver, comprime dans son cœur un profond gémissement et verse des larmes. Jupiter, témoin de sa douleur, essaye de le consoler : « Mon fils, chacun a son jour marqué, *stat sua cuique dies*. Le temps de la vie pour tous est court et irréparable; mais étendre sa renommée par ses actions, c'est là l'œuvre de la vertu. Combien d'enfants des dieux sont tombés sous les murs de Troie! Mon fils, Sarpédon lui-même n'a-t-il pas péri ? » Il dit et détourne les yeux des champs des Rutules pour ne pas voir la mort de Pallas qu'il ne peut empêcher[2].

Il n'est pas besoin d'insister sur les sentiments d'humanité et de religion du pieux Énée; ils forment le fond de son caractère et se reflètent dans toute sa conduite. Il ne peut retenir ses larmes en voyant retracés sur la porte du temple de Carthage les derniers incidents de la guerre de Troie : « Voici Priam, dit-il au fidèle Achate; il est ici pour la vertu des récompenses, il y a des

1. X, 758.
2. X, 464.

larmes pour l'infortune et les misères humaines trouvent des cœurs sensibles. »

Sunt lacrimæ rerum et mentem mortalia tangunt.
(I, 462.)

Lorsqu'il est obligé de tirer son glaive du fourreau, ce héros compatissant ne frappe qu'à regret. Avant d'immoler Lausus qui vient au secours de son père, il déplore l'inutilité de sa piété filiale; lorsqu'il le voit étendu à ses pieds, il se lamente et se demande comment il pourra honorer un tel courage [1]. De même, lorsqu'il a terrassé Turnus, son rival, il hésite à lui ôter la vie; la pitié pénètre son cœur, et il allait se laisser fléchir lorsqu'il aperçoit sur l'épaule de Turnus le baudrier de Pallas. A la vue de ces dépouilles, son indignation se réveille et il immole son rival, non à sa vengeance particulière, mais aux mânes de son ami [2]. La pitié pour les hommes n'empêche pas Énée d'être soumis envers les dieux. Il est un peu pessimiste et ne comprend pas que ceux qui ont quitté la terre désirent y revenir. Il trouve parfois que le destin est bien dur, que la chute de Troie est imméritée, que la mort de Riphée, le plus juste des hommes, est déplorable; il se plaint, mais il ne

1. X, 810, 825.
2. XII, 940.

murmure pas, il se soumet à la volonté divine, *dis aliter visum*[1].

Virgile est tellement soucieux de justifier la divinité et de lui assurer les hommages des hommes qu'il trouve le moyen de fléchir les héros les plus farouches et de les amener à résipiscence au moment suprême. Turnus, qui dans un accès de fol enthousiasme et d'ardeur juvénile avait osé braver les destins, se trouve réduit à implorer les mânes : les dieux du ciel se sont détournés de lui, Jupiter lui est hostile ; il rétracte son blasphème avant de mourir et s'avoue vaincu par le destin qui le remplit de frayeur : *Di me terrent et Jupiter hostis*[2]. Il n'est pas jusqu'à l'impie Mézence, le contempteur des dieux qui mettait toute sa confiance dans la force de son bras, qui ne désarme à la fin et ne lève les bras au ciel en voyant le cadavre de son fils Lausus. Au moment de succomber sous le glaive d'Énée, il le conjure de ne pas s'opposer à sa sépulture et de lui faire partager le tombeau de son fils[3].

Le poète ne s'est pas contenté d'exprimer ses sentiments par la bouche des héros qu'il met en scène ; il interrompt parfois son récit pour condamner la folie criminelle des combats, *scelerata*

1. III, 2 ; II, 426.
2. XII, 895.
3. X, 845, 902.

insania belli[1], pour gémir sur la mort de Nisus et d'Euryale, sur l'aveuglement des hommes qui, dans leur ignorance de l'avenir, se laissent enfler par le succès[2], pour se demander quelle est la cause des calamités humaines : « Se peut-il, ô Jupiter, que vous permettiez une si terrible rencontre entre des nations destinées à vivre dans une paix éternelle[3] !

III.

Pourquoi le mal et pourquoi la souffrance ? C'est l'éternelle question, et Virgile se l'est posée plus d'une fois. Il l'a traitée de façon grave et religieuse dans son *Énéide;* il a soumis les hommes et les dieux à l'éternelle et mystérieuse puissance qui dirige les événements. Mais il reste bien des points obscurs dans son explication. Il n'en était pas satisfait. Il s'est même demandé s'il était dans son bon sens quand il entreprit un si grand ouvrage, d'autant plus, écrivait-il à Auguste, qu'il était forcé, pour le bien traiter,

1. VII, 461.
2. X, 501.
3. XII, 503.

d'y joindre des études beaucoup plus importantes[1]. Il est permis de croire que ce dégoût du poète pour son œuvre venait de l'emploi d'une mythologie surannée, et que ces études plus importantes, *studia multo potiora*, portaient sur le problème de la destinée humaine. Cette induction est confirmée par Donat lorsqu'il nous dit que Virgile avait l'intention de donner encore trois ans à son *Énéide*, puis de se livrer exclusivement à la philosophie. Il s'était conformé aux desseins d'Auguste en essayant de donner un corps et une formule acceptables aux croyances populaires; mais il aspirait à un idéal supérieur, il voulait examiner les choses de plus près et contempler la vérité sans voile et dépouillée de tout symbole. Quand on a admiré l'audace de Lucrèce on peut bien ne pas admettre toutes ses idées, mais il est difficile de rester tout à fait fidèle aux idoles qu'il a renversées; le regret de ne pouvoir le suivre indique qu'on a pris goût aux questions qu'il a soulevées et qu'on se propose d'y revenir. Ce n'est pas à dire que Virgile ait été de mauvaise foi en essayant de faire revivre les divinités nationales. Il comprenait que cette religion, si imparfaite qu'elle fût, avait été le fondement de la grandeur romaine; c'est par la piété et la

1. Macrobe, *Sat.*, I, 24.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

vertu que Rome était devenue la merveille du monde,

Scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma.
(*Géorg.*, II, 533.)

et, pour agir sur ses contemporains, il leur présenta la divinité sous la forme traditionnelle, la seule qui fût familière à leur imagination. Il tint compte des sentiments qui avaient cours autour de lui et fit une espèce de compromis entre la religion naturaliste des philosophes et la théogonie des poètes. Ajoutez à cela les divinités locales de l'Italie que son patriotisme ne lui permettait pas de négliger, et vous aurez une idée de la théologie composite et quelque peu artificielle de l'*Énéide*.

Il serait intéressant, avant de terminer, de démêler ces éléments divers et de faire la part de la fiction dans les conceptions religieuses de Virgile. Ce n'est pas chose facile, et il faudrait y renoncer si le poète n'avait pas lui-même esquissé son *de Natura rerum* et essayé une explication philosophique du sens de l'univers. Il l'a fait à différentes reprises et dans chacun de ses ouvrages. Dans la sixième églogue, Silène explique « comment dans l'immensité du vide se rassemblèrent les principes de la terre, des mers, de l'air et du feu subtil; comment de ces premiers éléments sortirent tous les êtres; com-

ment, molle argile d'abord, le globe s'arrondit en une masse solide, se durcit peu à peu, força la mer à se renfermer dans ses limites et prit insensiblement mille formes différentes[1]. » Virgile corrige ou du moins complète cette théorie dans les *Géorgiques* lorsqu'il décrit les mœurs des abeilles : « On a cru, dit-il, reconnaître dans les abeilles une parcelle de l'intelligence divine, une émanation du ciel. Dieu remplit l'immensité de la terre, les abîmes de la mer, les profondeurs du ciel. C'est de lui que l'homme et les diverses espèces d'animaux empruntent en naissant le souffle qui les anime; c'est à lui que retournent, après leur dissolution, tous les êtres; ils ne meurent point, vivants ils s'envolent parmi les astres et se transportent sur les hauteurs du ciel[2]. » Enfin, dans le sixième livre de l'*Énéide*, Anchise dévoile à Énée le mystère de la vie universelle à peu près dans les mêmes termes, et le système tient tout entier dans ce vers devenu proverbe :

Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
(VI, 727.)

Ces deux théories sont-elles incompatibles? Est-il vrai, comme on le dit communément, que

1. *Buc.*, VI, 31.
2. *Georg.*, IV, 220.

Virgile ait évolué du matérialisme d'Épicure au panthéisme stoïcien ? On pourrait le contester. « La théorie de la création du monde développée dans la sixième églogue, non seulement avec des idées, mais avec des termes mêmes empruntés à Lucrèce, n'est point en contradiction absolue avec la conception d'une âme de l'univers partout répandue et donnant la vie à chaque être. C'est par l'action de cette force, dont il n'est rien dit dans le *Silenus* ni pour l'affirmer, ni pour la nier, que les éléments matériels ont pu se combiner et former le monde ; c'est elle qui le maintient et le fait subsister en s'infusant dans ses parties [1]. » Ici, comme en tout le reste, il est probable que Virgile s'est moins inspiré de tel ou tel système philosophique que du naturalisme panthéiste qui faisait le fond de la religion romaine. Quoi qu'il en soit, la cosmogonie de Virgile a été l'objet d'appréciations fort diverses. Celle de Bossuet mérite d'être rapportée. « Ainsi voit-on dans Virgile le vrai et le faux également étalés. Il trouve à propos de décrire dans son *Énéide* l'opinion de Platon sur la pensée et l'intelligence qui anime le monde, il le fera en vers magnifiques. S'il plaît à sa verve poétique et au feu qui en anime les mouvements de décrire le concours d'atomes qui assemble fortuitement les

1. E. Benoist, *Virg.*, t. I, p. 44.

premiers principes des terres, des mers, des airs et du feu, et d'en faire sortir l'univers sans qu'on ait besoin pour les arranger du secours d'une main divine, il sera aussi bon épicurien dans une de ses églogues que bon platonicien dans son poème héroïque. Il a contenté l'oreille, il a étalé le beau tour de son esprit, le beau son de ses vers et la vivacité de ses expressions; c'est assez à la poésie, il ne croit pas que la vérité lui soit nécessaire[1]. »

Il est permis d'en appeler de ce jugement trop sévère. On a de la peine à se représenter le religieux moraliste des *Géorgiques,* le chantre du grave et pieux Énée sacrifiant de dessein formé la vérité au désir de plaire et de flatter les oreilles. Assurément, la pensée de Virgile est souvent hésitante; il n'a pas de doctrine arrêtée; il s'est même contredit en parlant de la vie future. Mais où donc, en dehors du dogme catholique, trouve-t-on un système parfaitement d'accord avec lui-même et qui n'enveloppe aucune contradiction? La contradiction, elle est dans les choses mêmes, telles que l'esprit humain les conçoit habituellement. La philosophie purement humaine est une recherche, un tâtonnement; elle n'est jamais, prise dans son ensemble, qu'une approximation de la vérité.

1. *Traité de la concupiscence,* ch. XVIII.

L'interprétation philosophique de la nature n'excluait pas nécessairement chez Virgile la croyance aux dieux qu'on adorait autour de lui. Pour les anciens, qui ne connaissaient pas le vrai Dieu, la divinité n'était pas d'une essence incommunicable; elle était répandue dans toutes les parties de l'univers. Comme ce dieu impersonnel ne répondait pas à leurs aspirations, ils avaient trouvé tout naturel d'imaginer des êtres d'une nature supérieure qui l'approchaient de plus près et servaient d'intermédiaires entre son autorité souveraine et l'humanité. Les âmes naïves trouvaient un aliment à leur piété dans le culte de ces dieux subalternes. Les esprits cultivés étaient fort embarrassés : ils ne pouvaient se dissimuler ce qu'il y avait d'illogique et de romanesque dans l'ancienne mythologie; d'autre part, il leur en coûtait de répudier des croyances auxquelles se rattachaient toutes les gloires de la patrie. Nous avons constaté cet embarras chez Virgile. Il y avait, sans doute, du convenu dans sa théologie; il ne pouvait prendre à la lettre les fables qui avaient cours sur les dieux de l'Olympe, mais il en parle avec un accent vraiment religieux qui pénètre par delà les mythes populaires jusqu'au divin, qu'il regardait comme l'âme universelle de la nature.

Virgile est l'une des âmes les plus religieuses du paganisme; il ne lui a manqué, semble-t-il,

pour être chrétien que de naître un demi-siècle plus tard. On a même cru pendant longtemps qu'il avait eu le don de prophétie et qu'il avait annoncé la naissance du Christ. Dans un discours prononcé au concile de Nicée, Constantin ne craignit pas de s'appuyer sur la quatrième églogue pour prouver la divinité du Messie. « A quel autre, dit saint Augustin, un homme pourrait-il adresser ces mots : « Sous tes auspices, les dernières « traces de notre crime s'effaceront et la terre « sera délivrée de ses perpétuelles alarmes[1]. » Au moyen âge, Virgile avait sa place dans les *mystères* qui représentaient la Nativité; après Moïse, Isaïe et les autres prophètes de l'ancienne loi, on l'invitait, comme prophète des Gentils, à rendre témoignage au Christ,

> Vates, Maro, Gentilium,
> Da Christo testimonium. (Du Cange, III, 255.)

et il répétait, avec une légère variante, un des vers de son églogue : « Une race nouvelle descend du ciel sur la terre. »

Aujourd'hui, cette opinion qui fait de Virgile un précurseur du christianisme est en grande partie abandonnée. Le Christ n'est pas né sous le consulat de Pollion, et dès lors ce n'est pas lui qu'a chanté Virgile. Mais il est probable que

1. *Epist.*, 258.

pour décrire à l'avance le renouvellement du vieux monde il s'est inspiré à son insu des prophéties messianiques venues de l'Orient. Ces prédictions avaient trouvé place dans les nouveaux livres sibyllins. L'ancien recueil avait péri sous Sylla (83), dans l'incendie du Capitole; pour le remplacer on avait recueilli de tous côtés, surtout en Grèce et en Asie, des prédictions empreintes d'une forte teinte messianique et orientale[1]. D'un autre côté, les prêtres, les devins, les philosophes, séparés sur les autres questions, s'accordaient à reconnaître que la grande année étant finie, les astres allaient se retrouver dans la position qu'ils occupaient à l'origine des choses et que des temps nouveaux étaient proches[2]. Le monde était dans l'attente et Virgile se fit l'écho des pressentiments qui éclataient de toutes parts.

Aujourd'hui, s'il faut en croire les interprètes des aspirations contemporaines, l'humanité traverse une crise du même genre. On commence à reconnaître que la science est incapable de résoudre les questions de l'ordre moral et de donner le mot de la grande énigme. On est à la recherche d'une religion nouvelle, de la religion du vingtième siècle, l'union de la science et du prophétisme, disent les uns, de la science et du

1. Preller, *Roem. mythol.*, p. 272.
2. Boissier, *Religion rom.*, t. I, p. 260.

spiritisme, disent les autres. Inquiétude et agitation stériles, si cette jeunesse que travaille un reste de christianisme ne revient au christianisme total, au Dieu de miséricorde et d'amour, et ne s'écrie avec Pierre : « Seigneur, à qui irions-nous? vous avez seul les paroles de la vie éternelle! *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes.*

CHAPITRE VI.

LA VIE FUTURE DANS LE SIXIÈME LIVRE DE L'ÉNÉIDE.

I. La question de la vie future. — Les enfers de Virgile. — Les monstres qui en gardent l'entrée. — Les âmes au bord du Styx. — Les tristes habitants de la région située entre le Styx et le Tartare. — Châtiments des coupables enfermés dans le Tartare. — Bonheur des justes dans les Champs-Élysées.

II. Le système du monde : l'âme universelle, expiation, métempsycose. — Difficulté d'accorder cette théorie avec les croyances populaires. — Virgile, plus poète que philosophe, n'a pu les concilier. — Instabilité des conceptions philosophiques relatives à la vie future. — Harmonie du dogme chrétien avec les aspirations de l'âme humaine.

Quand on a étudié les rapports de Dieu avec l'homme ici-bas, on n'a pas épuisé toute la question religieuse. Pour quiconque examine le désordre et la confusion qui semblent présider en ce monde à la distribution des joies et des peines, il est évident que Dieu n'a pas dit son dernier mot. La justice réclame une sanction ultérieure, un châtiment pour les coupables qui ont foulé aux pieds tous les droits pour assouvir leurs convoitises, une récompense et un dédommagement pour les gens de bien qui ont tout sacrifié à la vertu. D'autre part, quand on a vu l'honnête homme aux prises avec la fortune,

quand on a partagé ses angoisses et compati à ses douleurs, quand on l'a vu succomber sous le poids de l'adversité, on éprouve le besoin de le savoir à l'abri de la souffrance et d'applaudir à son triomphe définitif. Le problème de la vie future se présente ainsi à nous comme le problème par excellence, à la solution duquel la bonté de Dieu et la sécurité de l'homme sont également intéressées ; aussi voyons-nous que de tout temps les hommes se sont préoccupés de leur avenir après la mort.

Si haut qu'on remonte dans les monuments de l'antiquité, on trouve associées et comme inséparablement unies l'idée de la Divinité et la préoccupation de la vie future. Poètes et philosophes sont également soucieux des origines de l'homme et de sa destinée. Les historiens eux-mêmes, dont l'unique tâche semble être de consigner les événements de la vie présente, ne peuvent échapper à cette double préoccupation : on trouve chez la plupart, non seulement des logographes, amateurs de légendes, mais des historiens les plus austères une esquisse des origines et de l'avenir de l'humanité. Virgile, qui, dans son *Énéide,* remplissait la double fonction de poète et d'historien, ne pouvait se dispenser d'aborder un problème qui touche de si près aux intérêts de notre race et qui a joué un si grand rôle dans l'histoire de tous les peu-

ples. Il a trouvé le moyen de souder aux Annales du peuple romain une théorie de la vie future; il a eu l'habileté de rattacher la descente d'Énée aux Enfers à l'action générale de l'*Énéide* en faisant défiler devant le prince troyen ses illustres descendants qui assureront à jamais la grandeur de Rome; mais il ne faut pas oublier que ce long épisode, qui remplit tout un livre, n'était pas indispensable à la marche du poème. Les renseignements qu'Énée vient demander à la Sibylle et à son père Anchise, il les avait déjà reçus de Vénus, sa mère, de ses dieux pénates, du devin Hélénus. Son père lui-même lui avait apparu et prédit ce qu'il lui importait de savoir. Une nouvelle entrevue n'était pas nécessaire. Il ne lui donna rendez-vous dans les enfers que pour permettre au poète d'exposer ses propres idées sur la condition des âmes après la mort.

Virgile, dans sa description des enfers, a rapproché des éléments disparates qu'il est très difficile de concilier ensemble : les traditions mythologiques et populaires s'y heurtent à des conceptions philosophiques qui les contredisent; mais, tel qu'il est, ce tableau des peines et des récompenses dans une autre vie est intéressant à étudier comme expression des sentiments de Virgile et des croyances de son temps.

I.

Les mystères de l'autre vie sont impénétrables, et nul ne sait au juste ce qui s'y passe. La raison ni la foi ne donnent rien de précis sur le lieu de l'immortalité. A n'en pas douter, c'est un lieu de délices pour les bons et d'horreur pour les méchants; mais dans quelle région du monde le ciel et l'enfer sont-ils situés, quel abîme les sépare, quelles sont exactement les conditions de la vie d'outre-tombe? autant de questions auxquelles il est très difficile de répondre. Mais comme la foule n'aime pas à rester dans le vague et qu'elle a besoin de se représenter les choses d'une manière sensible, les poètes inventèrent de bonne heure tout un système de topographie à l'usage des morts. Ils placèrent au centre de la terre le séjour des âmes et partagèrent leur empire en deux régions distinctes, le Tartare et l'Élysée. Une fois entrées dans l'imagination populaire, ces légendes n'en sortirent plus, et Virgile se garda bien d'y rien changer d'essentiel. Il se contenta d'y ajouter quelques retouches.

Les enfers qu'il nous décrit ont un caractère mythologique, mais atténué et accommodé aux idées de ses contemporains. Il a tout disposé

pour donner au merveilleux un air de vraisemblance. Il ne se porte pas garant des fables qu'il raconte; il répète ce qu'il a entendu dire : *Sit mihi fas audita loqui.*

Énée ne saurait avoir la prétention de pénétrer de lui-même auprès des divinités infernales : c'est une faveur que Jupiter n'accorde qu'à de rares privilégiés. Le rameau d'or lui servira de sauf-conduit, et la Sibylle de Cumes qui l'accompagne écartera de lui tout péril. Pour plus de sûreté, avant de s'enfoncer dans les profondeurs de l'Averne, il immole des victimes aux sombres divinités qui l'habitent. A peine a-t-il touché le seuil des enfers qu'il est saisi d'effroi à la vue des monstres qui en gardent l'entrée : les Chagrins et les Remords vengeurs, les pâles Maladies, la triste Vieillesse, les Joies malsaines de l'âme, et, à côté de ces personnages allégoriques, pourvoyeurs de l'Achéron, les monstres de la fable, Briarée aux cent bras, l'Hydre de Lerne, les Titans, les Gorgones, les Harpies, les Centaures.

Ce premier obstacle franchi, Énée est arrêté par les fleuves infernaux, dont le terrible nocher, Charon, défend l'accès. Les morts se pressent autour de lui, « aussi nombreux que tombent dans les forêts les feuilles desséchées aux premiers froids de l'automne... Tous demandent à passer les premiers et tendent les mains avec

amour vers la rive opposée. » Énée, surpris et tremblant, demande quelle est la cause de ce tumulte. La Sibylle lui explique que toutes ces ombres appartiennent à des malheureux abandonnés sans sépulture : Charon ne peut les embarquer avant qu'un tombeau n'ait reçu leurs ossements; ceux qui n'ont pas obtenu les derniers honneurs sont condamnés à errer cent ans autour du rivage avant d'être admis dans la sombre barque.

Énée n'est qu'à moitié satisfait des explications de sa docte compagne, et, touché de compassion pour ces malheureux, il ne peut s'empêcher de déplorer l'injustice de leur sort. En effet, pour comprendre l'importance des rites funéraires et la nécessité de la sépulture, il faut se rappeler l'idée que les Grecs et les Romains se faisaient de l'autre vie. Ils ont cru pendant longtemps que les morts continuaient à vivre sous la terre, que l'âme restait associée au corps et s'enfermait avec lui dans le tombeau, sa dernière demeure[1].

« On écrivait sur le tombeau que l'homme reposait là; expression qui a survécu à ces croyances et qui de siècle en siècle est arrivée jusqu'à nous. Nous l'employons encore, bien qu'assuré-

1. *Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum.* Cicéron, *Tusc.*, I, 16. — *Animamque sepulchro Condimus.* Virgile, Æn., III, 67.

ment personne aujourd'hui ne pense qu'un être immortel repose dans un tombeau. Mais dans l'antiquité on croyait si fermement qu'un homme vivait là, qu'on ne manquait jamais d'enterrer avec lui les objets dont on supposait qu'il avait besoin, des vêtements, des vases, des armes. On répandait du vin sur sa tombe pour étancher sa soif, on y plaçait des aliments pour apaiser sa faim.

« De cette croyance primitive dériva la nécessité de la sépulture. Pour que l'âme fût fixée dans cette demeure souterraine, qui lui convenait pour sa seconde vie, il fallait que le corps auquel elle restait attachée fût recouvert de terre. L'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure. Elle était errante. En vain aspirait-elle au repos, qu'elle devait aimer après les agitations et le travail de cette vie, il lui fallait errer toujours, sous forme de larve et de fantôme, sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin[1]. »

Sans disparaître tout à fait, cette grossière conception de la vie latente au fond de la tombe se modifia avec le temps. Lorsqu'on prit l'habitude de brûler les cadavres au lieu de les ensevelir, on fut amené à croire que l'homme

1. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, ch. I.

est composé de plusieurs parties qui se séparent quand il meurt. « Cette poignée de cendres qu'on recueillait à grand'peine sur le bûcher ne pouvait plus le contenir tout entier; on eut la pensée qu'il devait rester quelque part autre chose de lui : c'était ce qu'on appelait son ombre, son simulacre, son âme; et l'on supposa que toutes les âmes étaient réunies ensemble au centre de la terre[1]. »

On trouve un témoignage frappant de cette croyance au début de l'*Iliade*. « Déesse, chante la colère d'Achille, fils de Pélée, colère funeste qui causa mille maux aux Grecs, précipita chez Hadès les âmes valeureuses de nombreux héros et les livra *eux-mêmes* en proie aux chiens et aux oiseaux. » Leurs ombres sont dans la demeure d'Hadès, mais *eux-mêmes*, c'est-à-dire leur corps avec leur sang, avec leurs nerfs, avec leur force, que sont-ils devenus? La proie des vautours. Les âmes détachées du corps ne sont plus que des images inconsistantes, de pâles fantômes sans connaissance et sans souvenir. Pour qu'elles recouvrent quelque sentiment, il faut qu'elles reprennent contact avec la substance nourricière du corps, en buvant le sang des victimes. C'est ainsi qu'Homère dans sa νεκυία, au début du onzième livre de l'*Odyssée*, nous re-

1. G. Boissier, *La Religion romaine*, t. II, p. 269.

présente Ulysse creusant une fosse d'une coudée en tous sens et y faisant ruisseler un sang noir, afin de ranimer l'âme du devin Tirésias qu'il est venu consulter.

Cette nouvelle conception de la condition des âmes après la mort n'est pas moins lugubre que la précédente : la vie de l'âme reléguée dans la ténébreuse demeure d'Hadès n'est pas moins languissante et moins inerte qu'au sein de la terre. Et encore, pour qu'elle jouisse de cet engourdissement qui du moins met un terme à ses tourments, faut-il que le corps ait été inhumé selon les rites. « De son repos dépend le triste repos de cette âme demi-matérielle, qui l'a quitté en emportant avec elle, comme un vêtement inséparable ou comme le moule de son indéfinissable substance, la forme qu'il avait au moment de la mort. Tant qu'il n'a pas reçu la satisfaction qui lui est due, ou bien elle reste gémissante sur le seuil de la demeure des trépassés : c'est ainsi qu'Homère nous représente l'âme d'Elpénor; ou bien, suivant la croyance populaire qui a survécu au paganisme, elle hante, fantôme malfaisant, les lieux qui furent témoins de sa vie terrestre. Pour celui qui, au mépris des lois naturelles, a refusé au corps qu'elle animait les honneurs funèbres, elle devient une cause de colère divine[1]. »

1. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce*, p. 250.

Quand parut l'*Énéide*, les enseignements des philosophes, et notamment de Pythagore et de Platon, avaient depuis longtemps porté leur fruit. On s'était fait de la vie future une notion plus saine et plus élevée : une juste distribution des peines et des récompenses assignait à chacun sa place, aux méchants les supplices du Tartare, aux bons les joies de l'Élysée. Mais les anciennes croyances survivaient en partie dans les meilleurs esprits, et l'on comprend que Virgile, pieux conservateur des traditions religieuses, ait attaché une grande importance aux rites funéraires.

Énée, qui s'était préparé à descendre dans les enfers en célébrant les funérailles de Misène, prête une oreille attentive aux plaintes de Palinure, cet infortuné pilote qui était tombé dans les flots en observant les astres et n'avait pu recevoir les honneurs de la sépulture. Il avait rencontré son ombre désolée parmi les âmes qui erraient au bord du Styx. Grâce à son talisman (le rameau d'or) il désarme Charon qui le prend à son bord, et pénètre enfin dans le royaume de Pluton. A l'entrée, il entend des plaintes et des gémissements et se trouve en face des malheureux qui ont été moissonnés avant l'heure et qui, soit par la fatalité de la nature, par la volonté de leurs semblables, ou par leur propre volonté n'ont pas achevé leur destinée sur la

terre; les enfants arrachés du sein de leur mère avant d'avoir goûté les douceurs de la vie, les accusés injustement condamnés à mort, ceux qui, sans être coupables, ne pouvant souffrir la lumière ont rejeté l'existence, les victimes de l'amour qui se cachent dans un bosquet de myrtes et nourrissent la flamme qui les consume, les guerriers tombés sur le champ de bataille. Leur destinée n'est pas enviable; ils se lamentent et regrettent la lumière; comme l'ombre d'Achille, ils échangeraient volontiers leur inerte et morne existence dans les enfers contre la misère et les durs travaux de la vie terrestre.

Cependant, s'il faut en croire Virgile, ils n'ont que ce qu'ils méritent. Minos, entouré de jurés qu'il a tirés au sort, les a fait comparaître devant son tribunal avant de leur assigner des places. Ce jugement en forme est préférable à l'arbitraire; mais les préjugés romains ont influé sur les sentences de Minos, et il se montre bien sévère, pour ne pas dire injuste, à l'égard des victimes des jugements humains et des guerriers morts en combattant. Ils avaient plutôt droit à une réparation et à une récompense : le respect de la chose jugée et la brutalité de la force ne sauraient faire loi dans les enfers. En revanche, il est bien indulgent pour ceux qui par lâcheté ont abandonné le poste de la vie, et qui, pour obéir à leurs passions, ont trahi leurs serments.

Platon nous avait donné une plus haute idée de la justice dans les enfers. Mais à l'époque de Virgile les doctrines les plus en vogue toléraient le suicide quand elles ne l'encourageaient pas. C'est pourquoi il plaint sans les condamner ceux qui se tuent par ennui ou par satiété; il ne leur inflige d'autre châtiment que la tristesse et le regret. De même, aux yeux des anciens, l'amour était une espèce de délire; l'homme n'était qu'à moitié responsable des égarements de cette passion envoyée par les dieux, et les tortures de « Vénus tout entière à sa proie attachée » leur semblaient une expiation suffisante pour les malheureux atteints de cette funeste maladie.

Énée voudrait s'attarder dans le Champ des Pleurs, où il a rencontré bon nombre de ses compagnons qui s'empressaient autour de lui. Il se dédommage de l'insensibilité de Didon, qui s'est enfuie à son approche, en écoutant le récit des malheurs de Déiphobe; mais le temps presse et la Sibylle coupe court à leur entretien.

Ils arrivent à la nuit tombante aux portes du Tartare. Virgile décrit l'entrée de cet horrible gouffre sans y laisser pénétrer son héros. Une vaste enceinte défendue par un triple mur; à l'entour, le Phlégéton qui roule des torrents de flammes; en face, une porte immense que toute la force des hommes et des dieux ne pourrait ébranler. Tisiphone, vêtue d'une robe sanglante,

garde nuit et jour le vestibule de cette horrible prison. De là on entend les cris des coupables et le fracas de leurs chaînes. Quels sont ces criminels? demande Énée rempli de frayeur. « Illustre chef des Troyens, répond la prêtresse, il n'est permis à aucun homme pur de pénétrer dans cette demeure du crime; mais Hécate, en me confiant la garde des bois sacrés de l'Averne, m'a révélé les secrets du Tartare. C'est là que le Crétois Rhadamanthe exerce son impitoyable empire : il interroge et punit les pervers, et les contraint d'avouer les forfaits qu'ils avaient eu la vaine joie de dérober aux regards des hommes. » Soudain s'ouvrent les portes du Tartare, « qui plonge sous les ombres deux fois autant qu'il y a d'espace entre la terre et la voûte de l'Olympe. » Là sont renfermés ces vieux enfants de la terre, les Titans, précipités par la foudre dans le fond de l'abîme, les deux fils d'Aloé qui tentèrent de renverser Jupiter de son trône, Salmonée qui voulut imiter le feu du ciel. L'insensé! Jupiter tout-puissant, du milieu des nuées, lança non de vains flambeaux, mais ses traits rdoutables, et, dans un horrible tourbillon, le précipita au fond du Tartare. Le corps immense de Tityos couvre neuf arpents; un énorme vautour de son bec recourbé ronge son foie immortel et rouvre d'éternelles blessures. Et, pour en finir avec ces

impies des anciennes légendes, le plus infortuné de tous, Phlégyas, avertit les mortels et leur crie d'une voix stridente au milieu des ténèbres : « Apprenez par mon exemple à connaître la justice et à ne pas mépriser les dieux :

Discite justitiam moniti, et non temnere divos. »

A côté des criminels de la fable Virgile a eu soin de placer les criminels vulgaires; à côté des ennemis des dieux les ennemis des hommes; « ceux qui, pendant leur vie, ont haï leurs frères, outragé leur père ou trahi la bonne foi d'un client; ceux qui ont couvé d'un œil jaloux les trésors qu'ils avaient amassés et n'en ont point fait part à leurs proches, et le nombre en est grand; ceux qui ont trouvé la mort dans l'adultère; ceux qui ont pris les armes contre leur patrie et n'ont pas craint de trahir les serments faits à leurs maîtres. »

Il y a ici un véritable progrès dans la distribution des peines, et avec le temps la justice a étendu son empire dans le séjour des morts. Dans les enfers de l'*Odyssée,* il n'y a, à proprement parler, ni châtiments ni récompenses, sauf pour les impies qui ont essayé de supplanter les dieux. La vie réelle était celle du corps; après sa dissolution, il n'y a plus ni plaisir ni souffrance, et la morne existence des ombres n'est qu'une

pâle image de la vie terrestre. « Quant à ces grands suppliciés, Sisyphe, Tantale, Tityos, ils ont perdu le bénéfice de l'insensibilité commune, parce qu'ils se sont mis hors la loi en essayant de franchir les limites de la condition mortelle par leurs attentats contre les droits inviolables des dieux[1]. »

Avec Platon, ces grands criminels sont moins punis pour avoir outragé les dieux que pour avoir opprimé les peuples et abusé de leur pouvoir. Les crimes des tyrans et des potentats sont inexpiables : les mauvais princes « sont en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, comme un exemple qui sert tout à la fois de spectacle et d'instruction pour les méchants qui y abordent sans cesse[2]. » Il n'y a de vraiment irrémissible que les crimes commis par les hommes d'État contre l'institution sociale. Quant aux méchants qui ont vécu dans une condition privée, leur mal n'est pas incurable, et leur supplice n'est qu'une expiation temporaire.

Virgile, mieux inspiré, ne condamne pas seulement au supplice éternel les ennemis des dieux et de la société, mais tous ceux qui ont foulé aux pieds les devoirs de la famille et violé les droits de l'humanité.

1. J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 265.
2. Platon, *Gorgias*, LXXXI.

Virgile se refuse à décrire plus longuement les supplices du Tartare; il désespère d'en retracer toute l'horreur. « Non, dit-il, quand j'aurais cent bouches et une voix de fer, je ne pourrais jamais dire tous les genres de crimes et passer en revue tous les châtiments. » Il a hâte d'arriver avec son héros dans les Champs Élysées, dans ces riantes prairies, dans ces bois toujours verts, séjour des bienheureux, dans ces lieux ravissants que revêt une lumière plus pure et plus brillante, qu'éclaire un soleil particulier. « Là sont les descendants de l'antique Teucer, héros magnanimes nés dans des siècles meilleurs, Ilus, Assaracus et Dardanus, fondateur de Troie. Énée s'étonne de voir au loin des armes, des chars vides, des javelots fixés dans la terre et des chevaux paissant en liberté dans la plaine. Ceux qui aimaient les chars et les armes, qui élevaient dans les pâturages des chevaux au poil luisant conservent ces goûts au delà de la tombe. A gauche et à droite, d'autres prennent leur repas sur le gazon et chantent en chœur un joyeux péan à l'ombre d'un bois de lauriers odoriférants. »

Les hommes vertueux et les bienfaiteurs de l'humanité prennent place à côté des héros mythologiques. « Là sont les guerriers blessés en combattant pour la patrie, les prêtres dont la vie fut toujours chaste, les poètes religieux dont les chants furent dignes d'Apollon, ceux qui en

inventant les arts ont embelli la vie, et ceux qui, par les services qu'ils ont rendus aux hommes, ont laissé d'eux un souvenir immortel : tous ont le front ceint d'une bandelette blanche comme la neige. »

Jusqu'ici Virgile est resté fidèle aux croyances populaires, d'après lesquelles la vie future n'est guère que la continuation de la vie présente.

Les habitants de l'Élysée ne connaissent d'autre plaisir que de jouer sur l'herbe ou de danser et de chanter des vers, ou d'avoir des chevaux et des armes. Exempts de travail et de soucis, ils se promènent où bon leur semble. Leur sort est assez semblable à celui de ces opulents cosmopolites qui sont en continuelle villégiature et changent de résidence à chaque saison. « Aucun d'eux n'a de demeure fixe; ils habitent au milieu des bois touffus, sur le penchant des rivages, dans les prairies où les ruisseaux entretiennent la fraîcheur. » La description de ces plaisirs vulgaires était le thème habituel des vieux poèmes qui racontaient la descente d'Hercule ou de Thésée aux enfers. Mais Virgile a puisé à d'autres sources, il s'est inspiré des leçons des philosophes. Après avoir décrit les joies élyséennes des vieilles légendes, il va faire de la métaphysique et exposer la théorie de l'âme universelle.

II.

Énée est enfin arrivé au terme de son voyage : il a retrouvé son père. Celui-ci, au moment où ils se rencontrent, était en train de passer en revue les âmes destinées à revoir la lumière du jour, et faisait le dénombrement de ceux qui devaient entrer dans sa famille : il étudiait à l'avance les fortunes diverses, les mœurs et les exploits de sa glorieuse postérité. Car, depuis qu'il est dans l'Élysée, Anchise est devenu philosophe; il se promène à l'écart et médite sur la formation des mondes et la destinée des peuples. Et, comme tout bon néophyte, il est d'humeur communicative et brûle d'initier son fils aux mystères de la science et de la vie. Après avoir échangé avec lui quelques paroles de bienvenue, il le conduit dans un bois solitaire et lui montre la foule des âmes qui voltigent en bourdonnant comme des abeilles par un beau jour d'été et se pressent autour des eaux du Léthé pour y boire, avant d'entrer dans un nouveau corps, l'oubli de leur vie antérieure.

« Se peut-il concevoir, ô mon père, s'écrie Énée, que des âmes remontent d'ici vers la terre et veuillent rentrer dans la prison du corps? D'où leur vient cet amour insensé de la vie? »

Je vais te l'apprendre, reprend Anchise, et sans plus tarder il lui dévoile tout le système du monde.

S'inspirant du panthéisme stoïcien, il explique d'abord l'origine commune de tous les êtres. Le ciel, la terre, les mers, le soleil et la lune ont un même principe et font partie d'un même tout. « L'univers est animé d'une sorte de vie intérieure; un souffle divin, répandu dans toutes ses parties, les pénètre, les vivifie et met en mouvement la masse entière. » De cette âme universelle naît tout ce qui vit et respire, les hommes et les animaux, les oiseaux et les monstres marins. L'âme de ces divers êtres est un feu vivifiant et comme une étincelle de l'âme du monde :

Igneus est ollis vigor et caelestis origo.

Mais cette parcelle de l'âme divine ne peut que s'altérer et déchoir dans son union avec le corps : son activité s'émousse au contact d'organes grossiers qui l'appesantissent; de là naissent le trouble et les agitations de l'âme, la crainte et le désir, la douleur et la joie. Enfermée dans la prison des sens, l'âme ne voit plus le ciel, et la mort même, en la délivrant de son esclavage, ne la dégage pas complètement des souillures qu'elle a contractées dans son commerce avec la matière. Il faut qu'elle se purifie

dans les enfers par la souffrance et l'expiation. Comme dans les mystères, toutes les âmes doivent subir l'un de ces trois modes de purification, l'eau, l'air ou le feu. « Les unes, suspendues en l'air, sont battues des vents ; les autres, au fond d'un gouffre, lavent leurs souillures ; d'autres s'épurent par le feu. » Chacun souffre dans ses mânes les châtiments qu'il a mérités, puis tous se rendent dans le vaste Élysée, mais quelques-uns seulement demeurent dans ces lieux de délices pendant les mille ans nécessaires à une complète purification. Ces mille ans révolus, « Dieu appelle toutes ces âmes sur les bords du fleuve Léthé, afin qu'oubliant le passé, elles puissent revoir la voûte des cieux et qu'elles désirent retourner dans de nouveaux corps. »

Voilà cette brillante théorie dans laquelle Virgile a condensé et résumé à sa façon la doctrine pythagoricienne de l'expiation et de la métempsycose. Théorie ingénieuse et compliquée, séduisante au premier abord, mais qui en définitive aggrave plutôt les difficultés qu'elle se proposait de résoudre. D'après cette conception, Dieu est imparfait et son œuvre est mauvaise. Qu'est-ce qu'un Dieu dont la substance s'éparpille dans les différents êtres qui émanent de lui, et que devient la personnalité de l'homme qui ne peut se survivre et persister dans l'être qu'à la condition de s'oublier ? Il n'arrive à l'existence que pour

lutter et souffrir, il n'en sort que pour expier des crimes dont la nature est seule responsable, il ne consent à revenir sur la terre qu'au moyen d'un leurre, après avoir perdu le sentiment de sa vie antérieure, et il est éternellement condamné à recommencer cette série de migrations sans issue.

Tout, cependant, n'est pas à condamner dans ce système. Si la métempsycose, avec ses avatars indéfinis, est une idée fausse et chimérique, la doctrine de l'expiation est juste et salutaire. Elle nous apprend que la vie est une épreuve et que l'âme qui vient du ciel est obligée, pour ne pas déchoir, de lutter contre le corps qui est d'origine terrestre; puis, après une première défaite, de passer par le creuset de la souffrance pour recouvrer sa pureté primitive.

On comprend dès lors que Virgile se soit laissé séduire par une théorie qu'avaient adoptée la plupart des sectes philosophiques. Ce qui se comprend moins, c'est qu'il l'ait placée à côté de la peinture des enfers de la légende, sans se soucier de les accorder ensemble. Car, il n'y a pas à se le dissimuler, entre les deux la contradiction est manifeste. D'un côté on nous représente les morts parqués, pour ainsi dire, en trois régions distinctes, d'où il semble bien qu'ils ne peuvent sortir. Déiphobe ne s'éloigne un instant de ses compagnons que pour retourner aus-

sitôt dans le troupeau des ombres que son absence rendait incomplet. Thésée est assis pour toujours au fond du Tartare :

> ... *Sedet aeternumque sedebit,*
> *Infelix Theseus.* (VI, 617).

Les bienheureux ont un peu plus de liberté : ils parcourent à leur gré les riantes campagnes de l'Élysée, mais ils ne peuvent en franchir les limites, et rien n'indique que leur bonheur doive cesser. Toutes ces ombres sont arrivées au terme de leur épreuve : aussitôt après la mort, sans purification préalable, elles vont occuper la place qu'elles ont méritée. « Transportés brusquement de leur demeure terrestre aux enfers, les morts y conservent entier le souvenir de leur vie passée. L'existence paraît continuer pour eux sans interruption ; ils gardent fidèlement toutes leurs affections et toutes leurs haines : Didon, toujours furieuse, détourne les yeux d'Énée qui a causé sa perte ; Anchise tend les bras à son fils et lui fait par habitude un peu de morale [1]. »

D'autre part, au contraire, les ombres accourent en foule au fleuve d'oubli ; elles semblent venir d'un même lieu, comme les abeilles auxquelles le poète les compare, et il n'est plus question de ces demeures différentes qu'il leur avait

1. G. Boissier, *La Religion romaine*, t. I, p. 296.

d'abord assignées. Elles ont toutes besoin d'être purifiées; les plus favorisées achèvent leur exil dans le vaste Élysée; mais au bout de mille ans, elles sont toutes condamnées à reprendre de nouveaux corps, non sans avoir préalablement effacé toute trace de leur vie antérieure. « Ce n'est plus la même existence qui persiste et se prolonge à travers la mort, c'est une série d'existences nouvelles et distinctes qui recommencent à chaque fois. » Les enfers ont changé de destination et sont devenus un lieu d'expiation temporaire; ce n'est plus, comme dans le tableau qui précède, la demeure éternelle des âmes fixées pour toujours dans les supplices du Tartare ou les délices de l'Élysée.

Pour excuser Virgile, on dit qu'il n'aurait pas manqué d'atténuer la flagrante opposition qui existe entre ces deux systèmes s'il avait pu mettre la dernière main à son œuvre; mais on ajoute qu'il n'aurait pas réussi à combler l'abîme qui les sépare. C'est possible, et même probable, car Virgile était poète avant d'être philosophe, et il n'avait pas eu le temps d'approfondir comme il l'aurait voulu les doctrines dont il se faisait l'interprète. Platon, dont l'esprit était plus souple et se jouait avec une merveilleuse aisance au milieu de tous les systèmes, a concilié tant bien que mal la fable du Tartare et de l'Élysée avec la doctrine de la transmigration des âmes. Les

âmes qui sont incurables, à cause de la grandeur de leurs crimes, sont précipitées dans le Tartare, d'où elles ne sortent jamais; celles, au contraire, que la philosophie a entièrement purifiées, vivent pendant toute l'éternité avec les dieux.

« Si l'âme se retire pure, sans aucune souillure du corps, comme n'ayant eu volontairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, comme l'ayant toujours fui et s'étant toujours recueillie en elle-même en méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et en apprenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-elle pas une préparation à la mort?); si l'âme, dis-je, se retire en cet état, elle va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et plein de sagesse, près duquel elle jouit d'une merveilleuse félicité, délivrée de ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours qui la tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature humaine; et comme on le dit des initiés aux saints mystères, elle passe véritablement avec les dieux toute l'éternité[1]. »

Quant aux autres, qui ne sont ni entièrement criminels, ni absolument innocents, et c'est l'immense majorité, ils sont envoyés dans l'Achéron, où ils souffrent des peines proportionnées

1. *Phédon*, XXIX.

à leurs fautes. Après mille ans d'expiation, ils recommencent une nouvelle série d'épreuves.

Platon n'était pas arrivé du premier coup à cette conciliation des croyances populaires avec les doctrines des philosophes. Nous venons d'entendre l'auteur du *Phédon*. Mais dans le *Phèdre*, que l'on regarde comme une œuvre de sa jeunesse, il soumettait toutes les âmes à la métempsycose. « Les âmes, après avoir vécu leur première existence, subissent un jugement, et quand elles sont jugées, les unes descendent dans les entrailles de la terre pour y subir leur peine; les autres, qui ont obtenu un arrêt favorable, sont enlevées dans un certain endroit du ciel où elles reçoivent les récompenses des vertus qu'elles ont pratiquées pendant leur vie terrestre. Après mille ans, les unes et les autres sont appelées à un nouveau partage des conditions, et chacune peut choisir le genre de vie qu'elle préfère [1]. »

Platon revient très souvent sur cette question de la vie future. Il savait que de lui-même il ne pouvait résoudre cet émouvant problème, mais son esprit ne pouvait s'en détacher. A défaut de renseignements précis sur l'autre monde, il a recours aux mythes qui, sans atteindre la vérité, offrent un beau sens, mais il n'a pas la préten-

1. *Phèdre*, XXIX.

tion de les imposer comme un dogme. « Tu regardes apparemment, fait-il dire à Socrate, tous les récits que je viens de faire comme des contes de vieilles femmes et n'en fais aucun cas; et nous aussi nous n'en tiendrions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai[1]. » Il croit à l'immortalité, mais il n'a pas de doctrine arrêtée sur l'état des âmes après la mort, et son langage varie d'un dialogue à l'autre. C'est bien un peu embarrassant pour ceux qui voudraient une réponse nette et définitive à des questions que la raison ne peut résoudre, mais c'est moins déplaisant que la volte-face de Virgile qui change d'opinion à quelques lignes de distance.

On a dit avec raison que cette contradiction ne devait pas trop choquer ses contemporains qui n'avaient pas de dogmes précis et flottaient à tout vent de doctrine. Il n'en reste pas moins que Virgile aurait dû ménager la transition entre deux systèmes si différents. L'exemple de Platon nous a montré que la chose n'était pas impossible. Quoi qu'il en soit, le poète romain a tiré un merveilleux parti de la réunion des âmes auprès du fleuve Léthé en faisant passer sous les yeux du chef de leur race, « portant déjà les

1. *Gorgias*, LXXXIII.

insignes et les traits qui les font reconnaître », les âmes destinées à fonder Rome et à lui assurer l'empire du monde. C'était joindre à la leçon de philosophie la leçon d'histoire, et il faut reconnaître que, cette fois, la transition est tout à fait réussie. Virgile n'aurait exposé la théorie de la métempsycose que pour en faire un fonds de décor au brillant tableau d'histoire qui s'y appuie, qu'il faudrait encore lui en savoir gré. Mais non, il prenait un vif intérêt aux questions religieuses, et c'est très sérieusement qu'il a traité la question de l'autre vie, rivalisé avec Homère dans la description des supplices infligés aux coupables, et réagi contre l'influence de Lucrèce qui regardait la croyance à l'immortalité comme une dangereuse chimère. On peut tout au plus accorder que l'art du poète a nui à la perspicacité du philosophe, et que Virgile, désireux d'associer les légendes populaires aux conceptions des philosophes, a juxtaposé, sans y prendre garde ou sans avoir eu le temps de les fondre ensemble, deux systèmes qui ne peuvent se concilier.

Contradictoires, si on les rapproche, ces deux doctrines, quand on les prend isolément, sont l'une et l'autre supérieures à l'ancienne opinion qui enchaînait l'âme et le corps dans le même tombeau; et Virgile a donné un caractère plus moral et plus élevé aux idées que la foule se fai-

sait de la vie future. Il a transfiguré la légende en lui infusant une vie nouvelle, et l'harmonie de ses vers l'a fixée pour toujours dans la mémoire des hommes. Tous les poètes qui ont voulu décrire les enfers après lui ont marché sur ses traces : Dante lui-même l'a pris pour guide jusqu'à l'entrée du paradis.

Les philosophes, au contraire, exploitent de préférence la théorie de la métempsycose, qui, depuis Pythagore, n'a jamais cessé d'avoir des partisans. Mais ils regardent généralement le séjour dans les enfers comme inutile, et professent que les âmes passent sans intermédiaire et sans interruption d'un corps dans un autre. Ils enlèvent ainsi, sans s'en douter, ce qu'il y avait de plus plausible dans cette hypothèse, en rendant toute expiation impossible. En effet, puisque l'âme qui émigre n'a pas conscience de sa vie antérieure, elle n'a garde de se repentir et d'expier des fautes dont elle n'a conservé aucun souvenir. Plus clairvoyant, Virgile avait prévenu cette difficulté en faisant des enfers un lieu d'expiation. Bien que silencieuses et n'ayant qu'une ombre de vie, les âmes ont conscience du juste châtiment qu'elles subissent, puisque ce n'est qu'après leur complète épuration qu'elles vont boire dans le fleuve d'oubli.

De nos jours, Pierre Leroux, dans son livre *De l'humanité;* Jean Reynaud, dans *Terre et*

Ciel; Louis Figuier, dans *Le lendemain de la mort,* ont essayé de rajeunir cette vieille hypothèse de la transmigration des âmes. Chez tous, elle se heurte à l'insurmontable objection que nous venons de signaler. Les *réincarnations* ou existences successives n'ont été imaginées que pour remplacer les enfers. La terre est un lieu d'expiation, les souffrances que nous subissons dans ce monde sont la rançon de fautes commises dans une vie antérieure. Mais pour expier, du moins faudrait-il connaître sa culpabilité. On ne peut se repentir à vide, et ce qui n'est pas connu n'existe pas pour la conscience. « Il ne suffit pas que l'âme soit immortelle et reste substantiellement la même; il faut que son identité personnelle lui soit attestée par la mémoire. » Or, notre âme ignore absolument ce qu'elle était avant son arrivée en ce monde, et elle ne peut endosser la responsabilité de crimes ou de vertus qui lui sont complètement étrangers.

L'enfer, avec ses supplices éternels, est pour beaucoup d'hommes un véritable cauchemar, et il n'y a pas d'hypothèse qu'on n'ait imaginée pour échapper à cette horrible perspective, depuis l'anéantissement complet de l'âme jusqu'à son apothéose finale, en passant par les degrés intermédiaires de l'immortalité facultative et de l'immortalité impersonnelle. Mais l'homme a beau regimber contre l'aiguillon de la mort, la nature

est la plus forte ; il a beau s'ingénier et retourner sa pensée, il ne peut trouver le repos dans les vaines conceptions des philosophes. Ni la palingénésie, sous quelque forme qu'on la lui présente, ni l'immortalité du nom, ni la persistance de son être dénué de personnalité, ne saurait le satisfaire. Dieu a si profondément gravé dans son cœur le pressentiment de sa propre durée dans les siècles futurs que rien ne peut l'en arracher. Nous avons soif de vie et d'immortalité [1], et notre âme aspire d'elle-même à retourner à son lieu d'origine, au ciel d'où elle est descendue.

Plus rapprochés de l'origine des choses et du Dieu qui les avait formés, les premiers hommes voyaient mieux la vérité. Ils avaient raison de croire que la mort n'éteint pas tout sentiment, que l'âme doit de nouveau se réunir au corps pour se retrouver dans son habitation naturelle, qu'en attendant elle doit paraître devant son juge et subir sa sentence.

Ces vérités, qui gisaient obscures et déformées au fond des anciennes croyances, le christianisme les a mises en pleine lumière. Il nous apprend que la mort n'est pas l'anéantissement mais un changement de vie, une transformation, *vita mutatur, non tollitur*, et qu'après la dissolution de notre demeure terrestre, une au-

1. *Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes* (Lucrèce, III, 1072).

tre demeure, éternelle celle-ci et non faite de main d'homme, c'est-à-dire un corps glorieux, nous est réservée au ciel [1]. Il nous apprend qu'à la mort chacun sera jugé selon ses œuvres, et récompensé ou puni en conséquence. « J'ai vu sous le soleil, dit l'Ecclésiaste, l'impiété en la place du jugement et l'iniquité en la place de la justice. Et j'ai dit : Dieu jugera le juste et l'impie, et ce sera alors le temps de chaque chose [2]. » L'Évangile nous apprend de plus quel sera le sort de chacun : « *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam* [3]. » La sentence est formelle et inévitable : ceux-là iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. Quels sont ceux-là? Tous ceux qui meurent en état de rébellion contre la loi morale, qui n'est autre que la loi de Dieu : non seulement les impies et les parricides, mais encore les égoïstes qui n'ont pas aimé et secouru leur prochain, ni exercé les œuvres de miséricorde envers les pauvres. Ils sont nombreux sans doute, mais comme les hommes sont généralement plus faibles que méchants, Dieu, dont la bonté est infinie, se plaît à récompenser les ouvriers de la dernière heure. Il est donc permis de croire qu'un bon nombre, se réveillant de leur torpeur,

1. II *Cor.*, v, 1.
2. *Eccl.*, III, 16, 17.
3. *Matth.*, XXV, 46.

se retournent vers Dieu au moment suprême [1], et que le Christ Rédempteur, prenant en pitié les souffrances de leur agonie, leur fait miséricorde, sauf à leur faire expier leurs fautes dans le Purgatoire avant de les recevoir dans les tabernacles éternels [2].

Les âmes qui n'ont pas complètement satisfait

1 *Appropinquante morte multo est divinior* (*animus*)... *Eosque qui secus, quam decuit, vixerunt, peccatorum suorum tum maxime paenitet* (Cicéron, *de Div.*, I, 30).

2. Ce n'est pas le lieu de discuter cette grave question de l'éternité des peines. Ce dogme, qui paraît si dur à première vue, est en réalité, quand on l'examine sans parti pris, plus conforme à la justice divine et à la dignité de l'homme que toutes les inventions des poètes et des philosophes. Dieu a mis à la disposition de l'homme tous les secours dont il a besoin pour atteindre sa fin surnaturelle. L'homme les néglige et meurt dans le désordre, il y reste. En le laissant entre les mains de son conseil, Dieu l'a constitué maître de sa destinée. Il n'intervient comme souverain juge à la mort du coupable que pour sanctionner son choix et appliquer les décrets de l'infinie sagesse. Et qu'on ne dise pas que la puissance de Dieu est vaincue par la rebellion de l'homme qui reste vis-à-vis de son Créateur dans un état de perpetuel antagonisme. Cet antagonisme n'atteint pas Dieu. Qu'est-ce que l'homme vis-à-vis de Dieu? *Substantia mea tanquam nihilum antè te* (*Ps.* 38, 6.)

Nous avons le tort de vouloir lui prêter nos idées étroites et de le faire à notre image. Notre devoir, au contraire, est de ressembler à Dieu, de lui soumettre nos pensées et nos sentiments, au lieu de l'assujettir aux nôtres, et, lorsque notre faible raison est aux abois, de méditer en toute humilité les paroles de saint Paul en admiration devant les conseils de la miséricorde divine et s'écriant : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables! Car qui connaît la pensée du Seigneur? ou qui a été son conseiller? ou qui lui a donné le premier pour en recevoir une rétribution?» (I *Cor.*, XI, 33.)

(Consulter l'excellent ouvrage de M. Th. Henri-Martin : *La vie future suivant la foi et suivant la raison.*)

à la justice divine sont donc reléguées dans un lieu de souffrance et d'expiation. Mais leur salut est assuré, et nous pouvons par nos suffrages abréger la durée de leur exil. C'est ici qu'éclate l'harmonie du dogme catholique avec les aspirations du cœur humain qui ne peut se résigner à l'absence de ceux qu'il aime. La mort change, mais ne supprime pas les relations de solidarité qui relient entre eux tous les membres de la famille humaine. Il y a échange continuel de services et de biens spirituels entre les habitants de la terre et de la cité dolente. Les vivants viennent au secours des âmes du purgatoire et hâtent leur délivrance en priant Dieu de les introduire « dans le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix. » Celles-ci, de leur côté, intercèdent pour nous; ne pouvant plus mériter pour elles-mêmes, puisque le temps de l'épreuve est accompli, elles ne laissent pas de prier, là où elles souffrent, en faveur de ceux qu'elles ont quittés.

La charité circule d'un monde à l'autre, et de leur côté les habitants de la cité sainte nous tendent une main secourable pour nous aider à gravir le chemin qui conduit au ciel. Le royaume des cieux, c'est la grande nouvelle apportée par l'Évangile, l'infinie béatitude, qui n'a rien de commun avec les joies banales de l'Élysée chanté par les poètes. Au ciel nous verrons Dieu face à face et non plus comme à travers un miroir;

nous le verrons tel qu'il est, et cette vue excitera en nous un ravissement inexprimable : « L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son esprit ne peut concevoir ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment. » La vérité qui, même ici-bas, console ceux qui la cherchent avec amour, et ravit d'admiration ceux qui peuvent l'entrevoir, nous apparaîtra sans voile et dans tout son éclat. Connaissant Dieu, nous serons semblables à lui, *similes ei erimus*, nous ne ferons qu'un avec lui, *consummati in unum*. « Il nous enivrera de l'abondance de ses biens, il nous inondera d'un torrent de délices. » Notre cœur se reposera dans la contemplation de la beauté infinie, incréée et impérissable, dont l'absence faisait ici-bas notre tourment. Notre amour ne sera plus frustré ni méconnu; cette compénétration des âmes que nous avions vainement rêvée sur la terre sera réalisée; nous aimerons à jamais en Dieu, principe et fin de notre amour, toutes les âmes qui lui seront unies. Il n'y aura plus ni haine, ni discorde, ni dédain, ni antipathie ; ce sera le règne de l'amour, de l'union, de la concorde et de la joie. Aux ténèbres succédera la pleine lumière, aux lenteurs du raisonnement les clartés de la vision intuitive, à l'inconstance et à la misère de nos affections terrestres l'inamissible possession du souverain bien, aux agitations et à la fatigue de nos laborieux

efforts l'harmonieuse activité d'une vie pleine et grandissante à l'infini, le glorieux épanouissement de toutes nos facultés dans l'ordre et dans la paix.

CHAPITRE VII.

LA DOCTRINE RELIGIEUSE DE SÉNÈQUE.

Libre pensée de Sénèque et difficulté de connaître ses opinions religieuses. — I. Preuves de l'existence de Dieu. — Ses différents noms. — Dieux secondaires chargés d'exécuter ses ordres. — Attributs de Dieu : cause première et unique, être par soi, indépendant et infini, esprit invisible, conscient et personnel, invulnérable et inaccessible, libéral et bienfaisant.

II. Rapports de Dieu avec l'homme. — Traité de la *Providence*. — Grandeur de l'homme. — Sollicitude et bonté de Dieu à son égard. — Les desseins de Dieu sont insondables. — La Providence et les arrêts immuables du destin. — Malheur des gens de bien et prospérité des méchants. — La vie est un combat. — L'honneur de l'homme est de s'abandonner à la volonté de Dieu.

III. Rapports de l'homme avec Dieu. — Aversion de Sénèque pour la superstition. — Culte intérieur, imitation de Dieu et pureté d'intention. — Examen de conscience, choix d'un directeur, mortification et pensée habituelle de la mort. — A côté de cet ascétisme, des maximes empreintes de l'orgueil stoïcien : le sage ne relève que de lui-même, il est l'égal de Dieu.

Conclusion. — Incertitudes et contradictions de Sénèque. — Le Christianisme a rétabli les vérités essentielles et les a mises à la portée de tous.

Sénèque est, après Cicéron, l'écrivain philosophique le plus fécond et le plus intéressant à étudier. Il porte la marque de son époque et témoigne du mouvement des idées et des préoccupations des philosophes à l'avènement du Christianisme.

De Cicéron à Sénèque il s'est fait un grand

travail dans les esprits et le siècle qui les sépare a donné à la philosophie et à la religion une orientation nouvelle. Ces deux principaux représentants de la philosophie romaine ont travaillé sur le même fond. Au premier abord, leur doctrine semble identique; mais, lorsqu'on y regarde de près, les différences s'accusent, les préoccupations ne sont plus les mêmes. La tyrannie, qui s'est aggravée sous les successeurs d'Auguste, a forcé les esprits de rentrer en eux-mêmes; le citoyen s'est éclipsé, l'homme a pris sa place. De mythologique et nationale qu'elle était, la religion est devenue chose humaine et individuelle.

Cicéron ne perd jamais de vue l'intérêt public : les études philosophiques sont pour lui une sorte de magistrature qu'il exerce au profit de ses concitoyens. C'est pour les initier à la philosophie qu'il expose en latin les doctrines des différentes écoles; c'est par patriotisme et par amour-propre littéraire plutôt que par vocation philosophique qu'il met à la portée des Romains les richesses renfermées dans les bibliothèques de la Grèce. Il se contente habituellement d'assister en curieux aux discussions des interlocuteurs qu'il met en scène : sur la question religieuse en particulier, il leur fait exposer le pour et le contre, sans se soucier de donner lui-même son avis. Malgré ses hardiesses, il est partisan

de la religion d'État : il veut rester fidèle aux institutions des ancêtres. Il parle très librement des dieux avec ses amis ; mais, tout en attaquant le principe de la superstition, il se défend de porter atteinte au culte national.

Sénèque n'a pas les mêmes scrupules et ne craint pas de tourner en ridicule les pratiques superstitieuses de ses contemporains. Il demande à la théologie de le délivrer des ténèbres et des vaines terreurs qui assiègent son esprit. Pour lui, comme pour Lucrèce, la science est une libératrice. Il s'encourage à porter un regard ferme sur l'objet de ses alarmes et reconnaît que le seul moyen de les dissiper est d'acquérir la connaissance des choses divines et humaines, de ne pas l'effleurer seulement, mais de l'approfondir, de revenir à ce que l'on sait déjà et d'y repenser souvent[1]. La religion est pour lui une affaire d'âme, une question capitale ; il y va de sa propre conservation, de son salut. Chassé de la petite république, où le hasard nous fait naître, il se réfugie dans la grande cité qui comprend les hommes et les dieux ; il échappe aux fureurs de la tyrannie et ressaisit son indépendance en conversant avec les sages du passé. Il se tient à l'écart et travaille avec ardeur à son perfectionnement moral ; il écrit pour la postérité et pour

1. *Ep.*, 110.

l'édification de quelques amis, car la sagesse aime à se répandre; au besoin il s'exerce pour lui seul, car ce n'est pas perdre son temps que d'apprendre pour soi [1].

Les idées de Platon le rendent meilleur et le détachent des biens sensibles, qui n'ont pas d'existence réelle [2]. La spéculation des choses divines lui cause une joie ineffable : « Libre de toute entrave, son âme s'élève jusqu'au ciel; elle s'y nourrit, s'y développe; elle est comme délivrée de ses fers et rendue à son origine. Elle reconnaît sa divinité à l'attrait qui l'emporte vers les choses divines : ce ne sont pas pour elles choses étrangères, mais son bien propre [3]. » La contemplation de la sagesse lui prend beaucoup de temps, car, indépendamment de la satisfaction intérieure qu'il y trouve, il a besoin de se fortifier contre les maximes et la dépravation du siècle. La philosophie était plus simple quand les hommes étaient moins vicieux. Mais contre un si complet renversement des mœurs il faut essayer tous les moyens; il faut recourir aux principes généraux, *decreta*, pour extirper les préjugés. On ne peut honorer Dieu comme il convient si l'on ne se fait une juste idée de sa nature [4]. La vertu elle-même n'a un si grand

1. *Ep.* 7.
2. *Ibid.*, 59.
3. *Q. n.*, I, praef.
4. *Ep.* 95.

prix que parce qu'elle assure à l'âme toute sa liberté, la prépare à la connaissance des choses célestes et la rend digne de commercer avec Dieu. Supprimez ce bien inestimable, et la vie ne vaut pas la peine et les sueurs qu'elle coûte. Oh! que l'homme est une chose vile s'il ne sait pas s'élever au-dessus des choses humaines, *o quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit*[1] !

Sénèque, comme vous le voyez, n'est pas aussi ennemi de la spéculation qu'on a coutume de le dire; mais, esprit moins vigoureux que brillant, il n'a pas la force de dominer les questions qui le sollicitent. Les graves enseignements du Portique se heurtent dans son esprit avec les maximes d'Épicure; il oscille entre les divers systèmes, et faute d'un point d'appui suffisamment ferme, il se laisse entraîner au hasard de sa fantaisie. Trop docile aux leçons de son père, qui lui avait appris que la logique et la suite dans les idées n'étaient bonnes que pour les esprits stériles, il a toutes les apparences d'un déclamateur et d'un sophiste. Il ne faut pas le juger sur ces apparences : au tempérament du rhéteur il joint la gravité du philosophe et l'amour de la vérité. Il ne la connaît pas, mais il la cherche avec ardeur[2]; ses contradictions mêmes sont

1. *Q. n.*, I, praef.
2. *Ep.* 45.

une preuve de sa sincérité. Il s'intéresse aux difficiles questions qu'il soulève. Après avoir exposé les opinions d'autrui, il parle en son propre nom; il prend parti, sauf à changer de sentiment au cours de la discussion, suivant qu'il porte son attention sur telle ou telle face du problème à résoudre. Il proteste au nom de la nature contre certains excès de la dialectique stoïcienne; mais, bien qu'il ne jure sur la parole d'aucun maître, son admiration pour la doctrine du Portique ne lui permet pas de s'en détacher. Il fait de vains efforts pour mettre d'accord avec sa raison les théories qu'il avait apprises à l'école de ses maîtres, le pythagoricien Sotion, le stoïcien Attale, le rhéteur Fabianus, Démétrius le Cynique. De guerre lasse, il se rejette sur la morale pratique, sur les préceptes, sauf à revenir sur les dogmes ou principes généraux chaque fois qu'il en trouve l'occasion.

C'est ainsi que Sénèque, qui a tant insisté sur la nécessité de la philosophie spéculative, n'a jamais fait de traité dogmatique. Il a compris l'excellence de la science divine et beaucoup réfléchi sur la Providence; mais, entraîné par ses habitudes de prédication morale et de direction particulière, il n'a nulle part exposé ses opinions théologiques d'une manière suivie et méthodique. On est donc obligé de parcourir tous ses ouvrages pour retrouver les éléments de sa phi-

losophie religieuse. C'est un travail considérable, aggravé par les fluctuations d'un esprit plus ingénieux que ferme et moins soucieux d'être d'accord avec lui-même que d'étaler ses richesses. Pour mettre un peu d'ordre dans ses élucubrations quelque peu incohérentes, je vais essayer de condenser, en les coordonnant, les considérations qu'il a émises çà et là sur Dieu, sur la Providence et sur le culte qu'on doit lui rendre. Armez-vous de courage, ce sera long et bourré de textes, comme un traité de théologie.

I.

Sénèque excelle à poser les questions. Il a tracé plusieurs plans de théodicée et rédigé de magnifiques programmes qu'il n'a malheureusement jamais exécutés. Au début des *Questions naturelles,* par exemple, il s'est demandé « quel est l'architecte ou le gardien de l'univers, ce que c'est que Dieu; s'il est tout entier concentré en lui-même ou s'il abaisse quelquefois ses regards sur nous; s'il fait partie du monde ou s'il est le monde lui-même; s'il peut encore aujourd'hui porter des décrets et déroger en quelque chose aux lois du destin. » Après un si beau canevas on s'attendrait au moins à un semblant d'exposition; mais, comme s'il avait peur d'aborder

des problèmes si nettement posés, Sénèque se met à nous parler des feux du ciel et des signes du Zodiaque. On trouve cependant dans de brillantes digressions quelques éclaircissements sur la nature et les attributs de Dieu. Il ne s'attarde pas à prouver son existence : pour les stoïciens l'existence de Dieu est aussi évidente que celle du monde avec lequel il se confond. Sénèque se contente de rappeler les deux principaux arguments de l'école, l'un tiré du consentement universel, ou preuve morale, l'autre de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, ou preuve physique.

« L'existence des dieux, dit-il, se déduit, entre autres raisons, de l'opinion qui sur ce point est gravée dans tous les esprits, de ce que nulle part aucune race d'hommes n'est assez en dehors de toute loi et de toute morale pour ne pas croire en quelque divinité [1]. » Dans le traité des *Bienfaits* (IV, 4), il fait appel au même argument pour confondre Épicure et les contempteurs de la Providence. « Celui qui raisonne ainsi n'entend donc pas les voix des suppliants, il ne voit pas de toutes parts étendues vers le ciel les mains de ceux qui lui adressent des vœux publics et particuliers. Certes, cela n'arriverait pas, tous les mortels ne se seraient pas accordés dans cette folie d'invoquer des divinités sourdes, des dieux

1. *Ep.* 117

impuissants, s'ils n'avaient éprouvé leurs bienfaits, tantôt offerts spontanément, tantôt accordés aux prières, toujours grands, opportuns, et détruisant par leur intervention l'effet de quelque terrible menace. » Puis, passant en revue les biens de toute sorte que Dieu nous accorde d'une main si libérale, il prévient l'objection des naturalistes athées. « C'est la nature, dites-vous, qui nous donne tous ces biens. Mais ne voyez-vous pas qu'en parlant ainsi vous ne faites que changer le nom de Dieu? La nature est-elle autre chose que Dieu, et la raison divine pénétrant le monde entier et chacune de ses parties? Vous pouvez, si vous le voulez, appliquer à l'auteur des choses toute autre désignation; vous l'appellerez avec raison Jupiter très bon et très grand, Jupiter tonnant, Jupiter *Stator,* non, comme disent les historiens, parce qu'il a, selon le vœu de Romulus, arrêté son armée en fuite, mais parce qu'il est le Dieu qui arrête et qui maintient, parce que tout s'appuie sur sa bienfaisance. Appelez-le encore destin, vous ne vous tromperez pas; car le destin n'est autre chose que l'enchaînement compliqué de toutes les causes, et Dieu est la cause première d'où dépendent toutes les autres. Tous les noms que vous lui donnerez seront convenables, s'ils donnent quelque idée de l'action et de l'influence d'un pouvoir céleste. Ses dénominations peuvent être aussi multi-

pliées que ses bienfaits. C'est en lui que nos stoïciens voient Bacchus père, Hercule, Mercure : Bacchus père, parce qu'il est le père de toutes choses ; Hercule, parce que sa force est invincible ; Mercure, parce qu'il est le principe de la raison, de l'harmonie, de l'ordre et de la science. De quelque côté que vous vous tourniez, vous le trouverez toujours devant vous ; rien n'est vide de lui, il remplit lui-même tout son ouvrage[1]. »

Et pour rendre sa pensée plus palpable, Sénèque se prend lui-même pour exemple. « Si, ayant reçu quelque chose de Sénèque, vous prétendez être le débiteur de Lucius ou d'Annæus, vous ne changez pas pour cela de créancier, mais de nom ; que vous l'appeliez par son prénom, son nom, ou son surnom, c'est toujours la même personne. De même, que vous appeliez Dieu la Nature, le Destin, la Fortune, ce ne sont là que les noms du même Dieu, qui se diversifie dans l'exercice de sa puissance[2]. »

En résumé, Dieu est l'âme de l'univers, *mens universi,* la force intérieure qui s'insinue dans tous ses éléments et lui imprime le mouvement et la vie. Sénèque n'a fait jusqu'ici que présenter sous différentes formes le panthéisme stoïcien que Virgile a condensé dans ces deux vers :

1. *De benef.*, IV, 7, 8.
2. *Ibid.*; Cf. *Q. n.*, II, 45.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
(*Æn.*, VI, 726.)

Quant à l'emploi du mot *dii,* substitué souvent dans la même phrase au mot *deus,* il ne tire pas à conséquence. Nous avons vu que ces dieux multiples ne sont que les divers aspects et les fonctions diverses du même Dieu. Ce langage avait le double avantage de ménager le sentiment populaire et de permettre au philosophe de ramener à l'unité les mille divinités de la mythologie. En général, les stoïciens tenaient beaucoup à ne pas froisser les opinions de la foule. Sénèque n'est pas si timoré, et il ne craint pas d'invectiver le Jupiter de la fable. Dans un passage conservé par Lactance [1], il se demande pourquoi ce dieu si incontinent, au dire des poètes, a cessé de procréer des enfants : « Est-il sexagénaire et lui a-t-on appliqué la loi Poppæa, ou bien craint-il pour lui-même ce qu'il a fait à Saturne ? » Il gourmande énergiquement les poètes dont le délire entretient les égarements des hommes par des fictions où les dieux jouent le rôle d'entremetteurs et consacrent par leur exemple tous les débordements [2].

Sénèque ne se contente pas de traiter les croyances populaires comme des mythes et des

1. Lactance, *Inst. div.*, I, 16.
2. *De brev. vitae*, 17.

allégories ayant un sens naturaliste; il a une autre manière plus acceptable d'expliquer la pluralité des dieux : il établit au-dessous du Dieu suprême des dieux secondaires chargés d'exécuter ses ordres. « Comprends, dit-il, l'autorité et la majesté de ton juge! Régulateur de notre globe, dieu du ciel et de tous les dieux, *deorum omnium deus*, de lui relèvent ces puissances célestes qui se partagent notre adoration et notre culte. Alors qu'il jetait les fondements de cet édifice merveilleux et qu'il ébauchait cette œuvre, la plus vaste et la plus parfaite que la nature ait connue, il voulut que chaque chose marchât sous son chef, et bien que lui-même fît sentir sa force à tout l'univers, il créa des dieux ministres de son règne[1]. » Lactance ajoute en citant ce passage : « Combien de fois Sénèque n'a-t-il pas parlé de Dieu dans un langage semblable au nôtre! » Seulement, il a le tort de prendre trop au sérieux ces dieux de second ordre et de réclamer pour le soleil et les étoiles des hommages qui ne sont dus qu'à la souveraine majesté. Il s'indigne à contretemps contre ceux qui appellent le soleil une pierre, un globe igné résultant du hasard, enfin toute autre chose plutôt que Dieu[2].

En cherchant bien, on trouverait dans les

1. Lactance, *Inst. div.*, I, 4.
2. *De benef.*, VII, 31.

écrits de Sénèque tous les attributs de Dieu que l'on étudie aujourd'hui dans les traités de philosophie. Qu'il me suffise d'en indiquer quelques-uns.

Dieu est la cause première, la cause unique. Platon et Aristote se trompent grossièrement quand ils appellent du nom de cause la forme, le modèle. La cause véritable, c'est la volonté de l'ouvrier, c'est la raison agissante, c'est Dieu [1]. « Nous tenons d'un autre notre naissance et tout ce que nous sommes, Dieu s'est fait lui-même : *Deus ipse se fecit* [2]. » « Il est à lui-même sa propre nécessité : *Deus ipse necessitas sua.* » Il est celui sans lequel il n'est rien : *sine quo nil est* [3]. « Ne louerons-nous pas Dieu parce que sa vertu fait partie de sa nature? En effet, il ne l'a apprise de personne. Oui, vraiment, nous le louerons, car encore que la vertu soit dans sa nature, lui-même se l'est donnée, puisque Dieu c'est sa nature [4]. » « Épicure lui-même honore Dieu à cause de sa souveraine majesté et de sa nature suréminente, *propter majestatem ejus eximiam singularemque naturam* [5]. »

Dieu est indépendant et se suffit à lui-même, il n'a rien à attendre de nous. « La nature des

1. *Ep.* 65.
2. Lactance, *Inst. div.*, I, 7.
3. *Q. n.*, VII, 31.
4. Lactance, *Inst. div.*, II, 9.
5. *De benef.*, IV, 19.

dieux leur suffit en tout et leur procure la plénitude de biens assurés et inaltérables[1]. »

Dieu est infini. — Sa grandeur est telle qu'on ne peut rien concevoir de plus grand, *quâ nil majus excogitari potest*[2].

Dieu est invisible. — Il se dérobe à nos regards, on ne le voit que par la pensée, *effugit oculos, cogitatione visendus est*[3].

Dieu est un esprit. — L'âme est la plus noble partie de l'homme; en Dieu elle existe seule, il est tout raison, *totus ratio est*[4].

Dieu est conscient et personnel. — Sénèque s'étonne qu'il y ait des philosophes assez insensés pour croire « que, tandis qu'ils ont une âme qui prévoit et règle chaque chose avec intelligence, en elle-même et hors d'elle-même, ce tout, dans lequel ils sont compris, n'a pas la pensée et agit comme une force aveugle, un principe d'action qui n'aurait pas conscience de ses actes[5]. »

Dieu est immuable et éternel. — « C'est une grande marque d'une ferme et constante volonté de ne pouvoir même en changer... Si l'on accorde la volonté à celui qui peut ne vouloir pas, la refusera-t-on à celui qui de sa nature est

1. *De benef.*, IV, 3.
2. *Q. n.*, I, præf.
3. *Ibid.*, VII, 30.
4. *Ibid.*, I, praef.
5. *Ibid.*

dans l'impossibilité de ne pas vouloir? — Aucune cause étrangère ne peut contraindre les dieux; leur éternelle volonté leur sert de loi, ils ont établi ce qu'ils ne changeront jamais... ils ne se repentent jamais de leur première résolution[1]. »

Dieu est invulnérable et inaccessible. — « Le sacrilège ne peut faire injure à Dieu; sa divinité le met hors de toute atteinte[2]. »

Dieu est libéral et bienfaisant. — « Les dieux, dans tout ce qu'ils font, n'ont d'autre motif d'agir que le bien de leur action, à moins que vous n'imaginiez qu'ils recueillent le fruit de leurs œuvres dans la vapeur des entrailles et les parfums de l'encens[3]. »

« Les dieux distribuent d'une main toujours égale leurs bienfaits parmi les nations et les peuples, car ils n'ont d'autre pouvoir que celui de faire le bien[4]. Leur nature est bienfaisante et libérale. Ils n'ont ni la volonté ni le pouvoir de faire le mal[5]. »

A part quelques expressions équivoques et cette fâcheuse personnification des attributs divins qui donne à la théologie stoïcienne un faux air de polythéisme, on ne peut que souscrire à

1. *De benef.*, VI, 21, 23.
2. *Ibid.*, VII, 7.
3. *Ibid.*, IV, 25.
4. *Ibid.*, VII, 31.
5. *De ira*, II, 27.

ces belles maximes dont Sénèque a illustré ses ouvrages. Mais elles ne doivent pas nous faire oublier la théorie naturaliste, exposée ci-dessus, d'après laquelle Dieu et le monde ne font qu'un, comme la nature *naturante* et la nature *naturée* dans le système de Spinoza.

II.

Cette conception d'un dieu nature, assujetti au destin, est difficile à concilier avec la notion de la Providence. Cependant la Providence est un des noms qui conviennent au Dieu suprême, « car c'est lui, dit Sénèque, dont la sagesse veille à tous les besoins du monde, en règle l'ordre et en dirige le mouvement[1]. » Cette action de Dieu sur le monde a déjà été indiquée dans les pages qui précèdent; mais, comme la religion repose en grande partie sur l'idée que l'on se fait de la Providence, il convient de lui consacrer un examen spécial. Sénèque y revient d'ailleurs presque à chaque page; il a même, à la demande de Lucilius, composé tout un traité pour la défendre contre les attaques de l'impiété. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres il a changé d'avis, ou plutôt émis des avis contradictoires,

1. *Q. n.*, II, 45.

car il avait plus de largeur que de précision dans l'esprit, mais il ne semble pas qu'il ait jamais nié la Providence. Le débat porte uniquement sur son plus ou moins d'étendue et d'efficacité.

Tantôt Sénèque la réduit au minimum et traite d'insensés « ceux qui imputent aux dieux les tempêtes de la mer, les pluies excessives, les rigueurs de l'hiver, tandis qu'aucun de ces phénomènes, qui nous nuisent ou nous servent, ne s'adresse directement à nous. Nous ne sommes pas pour la nature la cause des retours périodiques de l'hiver et de l'été, ils ont leurs lois qui gouvernent les choses divines. C'est trop présumer de soi que de se croire digne d'être l'objet de si grands mouvements[1]. Dieu n'a pas tout fait pour l'homme. Quelle faible portion de ce vaste ensemble nous a été confiée[2] ! »

Tantôt, au contraire, il renchérit sur la doctrine des stoïciens qui faisaient de la société des dieux et des hommes une seule cité. Les dieux deviennent les serviteurs de l'homme et ne semblent avoir d'autre raison d'être que de veiller à sa sécurité. « Nous devons rendre grâces aux dieux de nous avoir, dans cette magnifique demeure du monde, donné la seconde place et l'empire de la terre. — Oui, nous sommes les favoris des dieux immortels, et le plus

1. *De ira*, II, 27.
2. *Q. n.*, VII, 30.

grand honneur qu'ils pussent nous faire était de nous placer immédiatement après eux. Nous avons beaucoup reçu, nous ne pouvions contenir davantage [1]. »

La nature s'est elle-même donnée à nous. « Dieu n'a pas seulement pourvu à nos besoins, son amour s'étend jusqu'à nos délices, *usque in delicias amamur,* témoin tant de fruits variés, tant de plantes salutaires, cette répartition de tant d'aliments sur toutes les saisons de l'année, de manière à faire jaillir de la terre, même sans culture, une nourriture imprévue. — O homme ingrat, d'où te vient cet air que tu respires, cette lumière qui te sert à régler et ordonner les actes de ta vie, ce sang dont le cours entretient la chaleur vitale? D'où te viennent ces saveurs exquises qui provoquent ton palais au delà de la satiété, et ce repos dans lequel tu languis et te corromps [2]? »

La sollicitude de la Providence à notre égard est éternelle. Lorsque les dieux jetèrent les fondements de l'univers, nous étions présents à leur pensée. « La nature a pensé à nous avant de nous créer, et nous ne sommes pas si chétifs que nous ayons pu lui échapper. Voyez quelle puissance elle nous a confiée! Voyez jusqu'où peuvent s'élever nos esprits; comme seuls ils

1. *De benef.*, II, 29.
2. *Ibid.*, IV, 4, 6.

connaissent et cherchent Dieu; comme se dressant vers le ciel, ils s'élancent au milieu des intelligences divines! Sachez donc que l'homme n'est pas une œuvre faite au hasard et sans réflexion. Parmi ses plus nobles productions, il n'y en a pas dont la nature soit plus glorieuse ou du moins à qui elle fasse plus de gloire. Quel délire n'est-ce pas de mettre en doute les bienfaits des dieux[1]! »

Leur bonté est telle qu'ils renouvellent leurs bienfaits, même aux ingrats, même à ceux qui les nient. « Pareils à d'excellents pères qui sourient des offenses de leurs petits enfants, ils comblent de leurs faveurs ceux mêmes qui mettent en doute leur existence[2]. » « Le soleil se lève sur les criminels et les mers s'ouvrent pour les pirates[3]. »

Cette égale distribution de faveurs ressemble fort à de l'indifférence : elle scandalise les âmes simples et se retourne en argument contre la Providence. Sénèque a prévu la difficulté et s'en est tiré assez habilement. Il fait d'abord remarquer que certains bienfaits, destinés aux bons, atteignent aussi les méchants, qu'on ne pouvait mettre à part, et qu'il vaut mieux faire du bien aux méchants à cause des bons que de manquer

1. *De benef.*, VI, 23.
2. *Ibid.*, II, 31.
3. *Ibid.*, IV, 26.

aux bons à cause des méchants. Il y a des dons que Dieu a versés en bloc sur tout le genre humain, car certains biens ne pouvaient échoir à quelques-uns sans être donnés à tous. Le moyen, par exemple, que le vent fût favorable aux bons et contraire aux méchants[1]? Ces biens, d'ailleurs, quoique nécessaires à la vie sont de peu d'importance, quand on les compare à la vertu, et Dieu nous en montre la vanité en les accordant aux criminels[2].

Sénèque n'ose appuyer sur les compensations de la vie future, car il n'est qu'à moitié convaincu de son existence; mais il fait appel aux desseins de Dieu qui dépassent nos courtes vues et tire un merveilleux parti de la réversibilité des mérites et de la prescience divine.

« Je veux justifier les dieux, mon cher Libéralis. Nous disons parfois : A quoi songeait donc la Providence de livrer l'empire du monde à Caïus César, cet homme si altéré de sang humain qu'il le faisait couler en sa présence comme s'il eût voulu s'en abreuver? Quoi! pensez-vous donc que c'est à lui qu'il fut donné; c'est à son père Germanicus, à son aïeul, à son bisaïeul, à d'autres non moins illustres avant eux, bien qu'ils aient passé leurs jours dans l'égalité de la vie privée. — Dieu sait ce qu'il

1. *De benef.*, IV, 28.
2. *De Provid.*, V.

doit, et à qui : les uns, il les remet à une longue date; les autres, il les paie d'avance, suivant l'occasion et l'état de son empire.

« Il est vraisemblable que les dieux traitent les uns avec plus de faveur à cause de leurs pères, les autres à cause de leurs neveux et de leur postérité la plus reculée; car ils connaissent la série entière de leur ouvrage. La science de toutes les choses qui doivent leur passer par les mains se dévoile incessamment à eux; pour nous elle sort d'une source cachée, et les choses que nous croyons soudaines leur sont présentes et familières[1]. »

Nous voilà, si je ne me trompe, en pleine métaphysique. Oui, Sénèque, qu'on nous représente comme absorbé et confiné dans l'étude des préceptes et de la morale pratique, a essayé de soulever un coin du voile et de dérober à Dieu son secret; il a fait plus, il a tenté de concilier l'intervention de la Providence avec les arrêts immuables du destin. C'est au deuxième livre des *Questions naturelles*. Après avoir défendu les philosophes rigides qui, sans rejeter les cérémonies religieuses, ne voient dans les vœux qu'on adresse au ciel que la consolation d'un esprit malade, il plaide la cause de ceux qui estiment qu'on peut conjurer la foudre et qui

1. *De benef.*, IV, 30, 31.

ne doutent point que les expiations n'aient quelquefois la vertu d'écarter les périls, de les diminuer ou de les suspendre.

« Certaines choses ont été laissées comme en suspens par les dieux immortels pour tourner à notre bien, si nous leur adressons des prières et des vœux. Ces vœux alors font partie du destin, loin de lui être contraires. La chose, dites-vous, doit arriver ou ne pas arriver; si elle doit arriver, elle arrivera, quand même vous ne formeriez pas de vœux; si elle ne doit pas arriver, vous auriez beau en former, elle n'arrivera pas. Ce dilemme est faux; car voici, entre ces deux termes, un milieu que vous oubliez, savoir que la chose arrivera, si l'on fait des vœux. Mais, réplique-t-on, il est aussi dans le destin que des vœux soient ou ne soient pas formés. Soit; les vœux sont compris dans l'ordre du destin, il s'ensuivra que ces vœux seront formés. Le destin de tel homme est qu'il sera savant, s'il étudie; mais ce même destin veut qu'il étudie, donc il étudiera... Ainsi la guérison, quoique dictée par le destin, n'en est pas moins due au médecin, parce que c'est par ses mains que le bienfait du destin nous arrive[1]. »

Une autre pierre d'achoppement, non moins redoutable pour les âmes religieuses que la

1. *Q. n.*, II, 35, 39.

prospérité des méchants, c'est le malheur des gens de bien. C'est pour répondre à cette objection, pour réconcilier Lucilius avec les dieux, toujours excellents pour les âmes excellentes, que Sénèque a entrepris le traité de la Providence. Il commence par décrire l'ordre et l'harmonie de l'univers, puis descendant des hauteurs de la spéculation, il nous représente Dieu comme un père qui élève durement ses enfants et les aime d'un amour énergique.

« Il y a entre Dieu et les gens de bien une amitié dont le lien est la vertu. Que dis-je, une amitié? C'est plutôt une ressemblance, une parenté; car l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée : il est son disciple, son émule, son véritable enfant, *discipulus ejus, æmulatorque, et vera progenies.* — Mais cet auguste père n'élève pas l'homme de bien dans la mollesse; il l'éprouve, il l'endurcit, il se le prépare. — Dieu, qui chérit les bons, qui veut les rendre meilleurs et les élever à la perfection, les livre pour les exercer aux coups de la fortune. Voici un spectacle digne d'attirer les regards du Dieu qui veille sur son œuvre, voici un duel digne de lui : l'homme fort aux prises avec la mauvaise fortune, *ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus,* surtout quand c'est lui qui l'a provoquée. Non, je ne sache pas que Jupiter trouve rien de plus

beau sur la terre, s'il daigne y abaisser ses regards, que de voir Caton, après les désastres de son parti, debout et inébranlable au milieu des ruines publiques[1]. » « Je ne vois rien de si malheureux que celui auquel il n'est arrivé aucun mal. Il n'a pu s'éprouver, les dieux ont mal présumé de lui[2]. »

Il importe à tous que les gens de bien soient, pour ainsi dire, toujours sous les armes, toujours en activité. C'est l'intention de Dieu, comme de l'homme sage, de montrer que toutes ces choses que le vulgaire recherche, qu'il redoute, ne sont ni des biens, ni des maux; or, elles paraîtraient des biens s'il ne les accordait qu'aux bons, et des maux s'il ne les infligeait qu'aux méchants. Dieu ne pouvait mieux avilir les objets de notre cupidité qu'en les ôtant aux honnêtes gens pour les transporter aux infâmes.

D'ailleurs, l'ouvrier ne peut changer la matière, elle est passive. Tout est décidé par une loi immuable, écrite de toute éternité. Un torrent que rien ne peut arrêter entraîne également les hommes et les dieux. Le Créateur lui-même, l'arbitre de l'univers, a tracé les arrêts du destin, mais il y est soumis; il n'a ordonné qu'une

1. *De Provid.*, I, 2, 3.
2. L'homme est un apprenti, la douleur est son maître,
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
(A. DE MUSSET.)

fois, il obéit toujours, *semper paret, semel jussit*[1].

Pourquoi cependant Dieu souffre-t-il qu'il arrive malheur aux gens de bien? Non, il ne le souffre pas. Il a éloigné d'eux tous les maux, les crimes, les forfaits, les pensées coupables, les desseins ambitieux, les aveugles désirs et l'avarice qui convoite le bien d'autrui, il veille sur eux et les protège, *ipsos tuetur ac vindicat.* Ne faut-il pas aussi exiger de Dieu qu'il garde leur bagage? Ils l'exemptent eux-mêmes de ce soin en méprisant les choses extérieures. — Le bonheur du sage est de ne pas avoir besoin de bonheur. Comme Dieu ne pouvait le soustraire aux afflictions et aux revers, il a armé son âme contre tous les périls. Qu'il souffre courageusement, il sera supérieur à Dieu même, car Dieu est à l'abri des maux et le sage les surmonte[2].

Des considérations de ce genre reviennent à chaque instant sous la plume de Sénèque, et il n'est pas douteux qu'elles ne fussent l'objet habituel de ses méditations. Il ne s'est pas mis en peine de les concilier et son langage varie selon les circonstances. Quand il veut consoler un ami, il renonce aux froides abstractions du stoïcisme qui ne saurait avoir de

1. *De Provid.*, 5.
2. *Ibid.*, 6.

prise sur un cœur endolori, et lui rappelle que Dieu éprouve ceux qu'il aime, que la richesse et les plaisirs dont il déplore la perte ne sont pas des biens puisque Dieu n'en jouit pas[1]. Est-il porté à se révolter contre la Providence? Il l'exhorte à la résignation, à l'acquiescement à la volonté de Dieu. La vie est rude, *non est delicata res vivere*, c'est une guerre continuelle, mon cher Lucilius, *vivere militare est;* il faut en accepter les conditions, souffrir ce qu'on ne saurait empêcher, recevoir sans murmure les ordres de Dieu, ne pas se contenter de lui obéir, mais lui donner son assentiment, le suivre de bon cœur et non par force. Quel honneur pour l'homme d'entrer dans les desseins de Dieu et de s'abandonner à sa volonté[2] !

Sénèque s'enchante lui-même de ces belles maximes et donne un libre cours à ses effusions religieuses. « Dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi. Oui, Lucilius, un esprit sacré habite en nous; surveillant et gardien de nos bonnes et de nos mauvaises actions, il nous traite suivant que nous l'avons traité. Sans ce Dieu, personne n'est homme de bien; sans son secours, personne ne peut s'élever au-dessus de la fortune. Un Dieu habite dans tous les gens

1. *Ep.* 31.
2. *Ibid.*, 96, 107.

de bien; quel est ce Dieu? Nul ne le sait, mais il existe :

« *Quis deus, incertum est, habitat deus.*

« Tu t'étonnes que l'homme s'élève jusqu'aux dieux? C'est Dieu qui vient vers les hommes, que dis-je? il vient dans l'homme. Aucune âme vertueuse n'est privée de la présence de Dieu[1]. »

Ce qu'il y a d'étonnant en ceci, ce n'est pas la condescendance de Dieu pour les hommes, mais l'étrange commentaire que Sénèque donne à ses plus belles conceptions. Dans la même page où il nous montre Dieu tendant la main aux hommes de bonne volonté, il déclare que Dieu ne surpasse le sage ni en puissance ni en félicité. Le sage méprise avec autant de tranquillité que Jupiter les biens de la terre, mais avec cette différence en faveur du premier, c'est que Jupiter ne pourrait pas en user, le sage ne le veut pas. Quel bizarre amalgame de superbe stoïcienne et d'exaltation mystique! Le sage du Portique exerce sur Sénèque une véritable fascination : à la vue de cet idéal chimérique, son imagination s'exalte et sa piété devient blasphématoire. Non seulement le sage vit de pair avec Dieu, *cum dis ex pari vivit*[2], mais il le dépasse.

1. *Ep.* 41, 73.
2. *Ibid.*, 59.

« Le sage est aussi content de sa vie que Dieu de son éternité. Il a même quelque avantage sur Dieu; Dieu ne craint rien par nature, le sage par un effort de sa volonté. Quelle belle chose d'avoir la faiblesse d'un homme et la sécurité d'un Dieu[1]! »

III.

Quelle règle pratique tirer de maximes si disparates, et quelle sera la conduite de l'homme vis-à-vis d'un Dieu qu'on nous représente tantôt comme un père, tantôt comme un égal ou même comme un inférieur? Le culte étant étroitement lié à la doctrine, les prescriptions de Sénèque se ressentiront naturellement de l'incohérence de ses vues dogmatiques. Elles sont parfois empreintes d'un profond sentiment religieux, mais elles s'inspirent le plus souvent d'une arrogance qui va jusqu'à l'impiété, et le pieux philosophe semble faire cause commune avec les incrédules.

Il est un point sur lequel il ne semble avoir jamais varié, c'est son horreur pour les monstruosités du paganisme. Il enveloppe dans un même dédain les superstitions orientales et les extravagances de la mythologie gréco-romaine;

1. *Ep.* 53.

il se moque également des prêtres d'Isis qui débitent leurs mensonges en agitant leurs sistres, et des poètes qui prêtent à Jupiter les aventures les plus saugrenues. « L'un d'eux lui a donné des ailes, un autre des cornes; celui-ci en fait un adultère passant la nuit hors de chez lui, celui-là le représente cruel envers les dieux, injuste envers les hommes; tantôt on le montre portant le désordre jusque dans sa propre famille, tantôt parricide et usurpateur du trône paternel. Les hommes auraient depuis longtemps perdu toute retenue s'ils étaient assez fous pour croire à de tels dieux[1]. »

Espagnol d'origine, Sénèque n'avait pas été élevé dans le respect des traditions nationales; il n'était pas inféodé au passé de Rome, et il ne ménage pas plus la religion civile et les institutions religieuses des Romains que la religion fabuleuse des poètes. Dans le traité de la *superstition*, dont saint Augustin nous a conservé de précieux fragments, il met sur le même rang les inepties des mythologues éhontés qui présentent à notre adoration, sous la figure d'hommes, de bêtes, de poissons étrangement accouplés, des dieux qui nous paraîtraient des monstres si nous les trouvions vivants devant nous, et ce qu'il appelle les rêveries de Tatius et de Tullius

1. *De vita beata*, 26, 27.

Hostilius qui ont introduit dans le ciel la déesse des cloaques (*Cluacina*) et la déesse épouvante (*Pavor*). Il s'indigne contre des rites dont la cruauté égale l'abomination. « Des malheureux se mutilent à l'envi dans les temples; c'est par des blessures et du sang qu'ils implorent les dieux. » Si l'on étudiait à loisir ce qu'ils font et ce qu'ils souffrent, on verrait des actes si ignominieux pour des hommes d'honneur, si indignes d'hommes libres, si contraires à la raison, que personne n'hésiterait à les déclarer fous furieux, s'ils étaient en moins grand nombre; l'excuse de leur folie est dans la foule de ceux qui la partagent.

Que faut-il penser de ces mystères venus d'Egypte, où l'on pleure Osiris perdu, puis l'on se réjouit de l'avoir retrouvé, et où, sans avoir rien perdu ni rien retrouvé, on fait éclater la même douleur, la même joie que si tout cela était le plus vrai du monde? Sénèque en rit. Toutefois, ajoute-t-il, cette fureur a un temps déterminé, et jusqu'à un certain point il est permis d'être fou une fois l'an. Mais montez au Capitole, vous rougirez des extravagances qui s'y commettent et de l'audace avec laquelle la folie se donne en public. Puis, après avoir parlé du parfumeur de Jupiter et des coiffeuses de Junon, il ajoute qu'après tout, si ces gens-là rendent à la divinité des services inutiles, au moins

ne lui en rendent-ils pas d'infâmes. Mais que penser de ces femmes qui viennent s'asseoir dans le Capitole, dans l'espérance de se faire aimer de Jupiter, sans craindre Junon, si terriblement jalouse, au dire des poètes?

Les temples où se passent réellement de pareilles scènes, remarque avec raison saint Augustin, sont plus abominables que les théâtres où l'on se borne à les feindre. Cependant Sénèque, qui condamne sévèrement ces ridicules superstitions en théorie, ne craint pas de s'y plier dans la pratique : il recommande au sage d'adorer cette ignoble tourbe de divinités, mais de ne pas oublier qu'en faisant cela il obéit à la coutume plutôt qu'à la vérité. Cet homme, que la philosophie, ajoute saint Augustin, avait presque affranchi, ne laissait pas d'honorer ce qu'il censurait, de faire ce qu'il désapprouvait, d'adorer ce qu'il condamnait, et cela parce qu'il était sénateur du peuple romain. Éclairé par la philosophie, il avait secoué dans le monde le joug de la superstition, mais les lois et la coutume le tenaient asservi : il ne montait pas sur le théâtre, mais il imitait les comédiens dans les temples[1].

Sénèque s'est aussi attaqué aux cérémonies des Juifs et surtout au sabbat, sous prétexte

1. *De civ. Dei*, VI, 10.

que demeurer le septième jour sans rien faire c'est perdre la septième partie de sa vie, et que des intérêts pressants doivent souffrir de cette oisiveté forcée. « Et cependant, ajoute-t-il, la coutume de cette nation criminelle a tellement prévalu qu'elle est déjà reçue par toute la terre : les vaincus font la loi aux vainqueurs[1]. »

Ce texte est très important; nous y reviendrons en parlant du christianisme supposé de Sénèque. En attendant, il est déjà permis de conclure qu'il est ennemi de toute religion positive et de toute pratique extérieure. « On n'a pas besoin, dit-il, de lever les mains au ciel, ni de prier un sacristain de nous laisser approcher des oreilles d'une statue pour que notre prière soit mieux entendue; Dieu est près de nous, chacun le porte en soi-même[2]. » Le culte qu'il recommande est un culte tout moral et tout intérieur. Lactance nous a conservé un fragment où Sénèque s'exprime très clairement à ce sujet : « Le Dieu dont la grandeur égale la mansuétude est vénérable par sa douce majesté; il est ami de l'homme, toujours présent à ses côtés; il ne demande point des victimes ni des flots de sang pour hommage, mais une âme pure, mais des intentions droites et vertueuses. Il n'a pas besoin qu'on lui construise des tem-

1. *De civ. Dei*, VI, 11.
2. *Ep.* 41.

ples en entassant des monceaux de pierre, c'est dans son cœur que chacun doit lui consacrer un sanctuaire, *in suo cuique consecrandus est pectore*[1]. »

Sénèque attache une grande importance à la pureté de nos hommages, car, dit-il, rendre aux dieux un culte dégradant, c'est les nier[2]. La religion les honore, la superstition leur fait injure, *religio deos colit, superstitio violat*[3]. Elle redoute ceux qu'il faut aimer[4]. La religion, telle que l'entend Sénèque, comprend la croyance en Dieu, l'amour, la reconnaissance, la pureté du cœur, la prière, l'imitation de Dieu et surtout la soumission à sa volonté.

Dieu est partout présent, il assiste à nos pensées, rien ne lui est caché. « Plus grand que nous ne pouvons concevoir est ce Dieu au service duquel notre vie est consacrée. Méritons son approbation; qu'importe que notre conscience soit close? Elle est ouverte à Dieu, *patemus Deo*[5]. »

« La reconnaissance du cœur est la seule que l'on puisse avoir envers les dieux[6]. »

« Il suffit à Dieu d'être honoré et aimé. L'a-

1. Lactance, *Inst. div.*, VI, 25.
2. *Ep.* 123.
3. *De clem.*, II, 5.
4. *Ep.* 123.
5. Lactance, *Inst. div.*, IV, 24.
6. *De benef.*, VII, 15.

mour n'est pas compatible avec la crainte[1]. »

« Si l'âme n'est pure et sainte, elle ne peut recevoir la divinité[2]. »

« Demandez à Dieu un bon esprit, la santé de l'âme, puis celle du corps. — Vivez avec les hommes comme si Dieu vous voyait, et parlez à Dieu comme si les hommes vous entendaient[3]. »

« Levez-vous donc, et formez en vous une image de Dieu. Ce ne sera point avec de l'or ou de l'argent, car ce sont des matières avec lesquelles on ne peut faire un portrait qui lui ressemble[4]. »

« Tout ce qui plaît à Dieu doit plaire aux hommes, *placeat homini quidquid Deo placuit*[5]. — L'homme de bien est nécessairement pieux. Il supportera d'une âme égale tout ce qui lui arrivera, sachant que la loi divine, qui régit toutes choses, l'a ainsi ordonné[6]. — Quand il vous arrivera quelque malheur, dites-vous sans murmurer : « Les dieux en ont ordonné autre-« ment, *dis aliter visum*, ou plutôt *di melius*, « les dieux envoient ce qui est meilleur[7]. »

Sénèque a résumé la plupart de nos devoirs

1. *Ep.* 47.
2. *Ibid.*, 87.
3. *Ibid.*, 10.
4. *Ibid.*, 31.
5. *Ibid.*, 75.
6. *Ibid.*, 76.
7. *Ibid.*, 98.

envers Dieu dans une lettre à Lucilius, la quatre-vingt-quinzième du recueil. « On a coutume, dit-il, d'enseigner comment il faut honorer les dieux. Défendons d'allumer des lampes le jour du sabbat, car les dieux n'ont pas besoin qu'on les éclaire et les hommes n'aiment pas la fumée. Empêchons les gens d'aller le matin faire leurs salutations aux dieux et s'asseoir aux portes des temples ; ces sortes d'honneurs ne plaisent qu'à la vanité des hommes ; on honore Dieu en le connaissant. Défendons d'apporter à Jupiter du linge et des brosses et de tenir un miroir devant Junon. Dieu n'a pas besoin de serviteurs. C'est lui, au contraire, qui sert le genre humain et qui prête son assistance en tous lieux et à tout le monde.

« Le premier hommage à rendre aux dieux est de croire à leur existence, ensuite de reconnaître leur majesté et leur bonté sans laquelle il n'y a point de majesté ; c'est de savoir qu'ils sont les maîtres du monde, qu'ils gouvernent l'univers, qu'ils prennent soin du genre humain et s'occupent parfois des particuliers. Ils ne font point de mal et ne peuvent en éprouver. Cependant ils corrigent et répriment quelques hommes ; ils infligent parfois des peines cachées sous une apparence de faveur. Voulez-vous avoir les dieux propices ? soyez homme de bien. Pour les honorer, il suffit de les imiter. »

Ces préceptes, accompagnés de conseils sur l'examen de conscience et le choix d'un directeur, sur la mortification et la pensée habituelle de la mort, si souvent recommandés par Sénèque, sont assurément dignes d'éloge, et l'on comprend que Lactance ait admiré ce langage d'un homme étranger à la vraie religion. Mais à côté de ces textes d'une apparente orthodoxie il en est d'autres qui les modifient singulièrement s'ils ne les contredisent, et l'on retrouve dans l'application des préceptes la même incohérence que dans leur exposé théorique. Quelques citations de plus suffiront pour nous en convaincre. « Le secours de Dieu et la prière qui l'implore conviennent tout au plus au novice, à l'apprenti philosophe qui débute dans l'art de la sagesse ; mais le sage n'en a nul besoin et n'a rien à en attendre. Quand on se possède soi-même et qu'on a la connaissance des choses divines et humaines, on s'empare du souverain bien, on est l'égal des dieux et non leur suppliant, *socius, non supplex*. Vous voulez être heureux, soyez-le par vous-même [1]. Jusqu'à quand fatiguerons-nous les dieux de nos prières, comme si nous n'étions pas assez grands pour nous nourrir [2]. » Cette présomption plus qu'humaine se trahit en maint endroit : « Le sage ne

1. *Ep.* 31.
2. *Ibid.*, 60.

craint ni les dieux ni les hommes, il sait qu'il a peu de choses à craindre des hommes et rien des dieux [1]. » Le premier devoir du sage est de se fier à lui-même. Implorer de Dieu la sagesse, c'est folie, quand on peut l'obtenir par soi-même.

Cet ascétisme philosophique, quand on l'examine de près, est contraire à la religion, je ne dis pas seulement à la véritable, mais à toute religion ayant Dieu pour objet. Au fond, ce que Sénèque adore, c'est son moi, c'est l'homme devenu par la raison et l'éducation philosophique l'égal de Dieu et même son supérieur. Il se sert des mêmes traits pour dépeindre Dieu et l'homme de bien. « L'âme de l'homme de bien est remplie de grâce et de majesté, elle excite l'amour et le respect. S'il était permis de la voir, à l'aspect de cette noble et radieuse figure on resterait frappé d'admiration comme à l'apparition d'une divinité, puis attiré par sa douceur on serait tenté de l'adorer et de la supplier [2]. »

Il ne faut pas se méprendre sur la portée de ces belles paroles : Dieu est en nous, il nous inspire, rien ne lui échappe. Pour les stoïciens, Dieu étant l'âme universelle, nos âmes ne sont qu'une émanation de la sienne, une portion de Dieu. Ce tout où nous sommes contenus est un,

1. *De benef.*, VII, 1.
2. *Ep.* 115.

c'est Dieu, et nous sommes ses associés et ses membres, *socii sumus ejus et membra* [1]. Obéir à Dieu et obéir à sa raison sont pour Sénèque deux expressions équivalentes. « C'est par cette soumission, dit-il, qu'on arrive à la liberté [2]. » Mais cette liberté, qu'est-elle? Un asservissement volontaire au destin, un expédient illusoire pour échapper à la nécessité qui nous enveloppe de toute part.

Il n'en reste pas moins que Sénèque se dégage par moments des entraves du panthéisme stoïcien, et qu'au milieu de ses aberrations il a parfois émis des idées et développé des aperçus que ne désavouerait pas une saine théodicée. Il reconnaissait lui-même la fragilité de ses hypothèses. Mais quoi qu'il en soit de toutes les opinions qu'il a discutées, que l'homme soit gouverné par la Providence ou ballotté par le destin [3], il est un point sur lequel il est resté invariable, un conseil qu'il recommande sans cesse à Lucilius et qu'il met lui-même en pratique : c'est qu'il faut s'attacher à la philosophie et cultiver son âme afin de jouir de la félicité intérieure et de la sécurité que la sagesse procure à ses adeptes.

Tel est, aussi exact qu'il m'a été possible de le

1. *Ibid.*, 92.
2. *De vita beata,* 15; *Ep.* 8.
3. *Ep.* 16.

faire, le résumé de l'enseignement théologique de Sénèque. N'avais-je pas raison de vous dire en commençant qu'il a effleuré toutes les questions qu'on a coutume de se poser au sujet de Dieu et de ses rapports avec l'homme ? Il a interrogé toutes les écoles et épuisé toutes les hypothèses pour trouver la solution de la grande énigme. Nous avons constaté au passage ses incertitudes, ses équivoques et ses contradictions. Comment des idées si disparates ont-elles pu trouver place dans le même esprit, et comment un homme intelligent comme Sénèque a-t-il osé professer sur un sujet si important des opinions si contradictoires ? Ne faut-il pas rejeter sur ses maîtres une partie de son enseignement et regarder l'autre comme l'expression de la vraie pensée du philosophe ? On l'a essayé, mais ce n'est guère possible : l'erreur et la vérité se côtoient dans le même écrit et quelquefois dans la même phrase. Ce manque de cohésion tient à une cause profonde et inéluctable, à la difficulté des questions que Sénèque a agitées. Nous ne pouvons que bégayer en parlant de Dieu : il nous dépasse de toute son infinité. Nous ne voyons à la fois qu'un seul côté des choses, et quand nous en avons fait le tour, nous ne savons comment les concilier. Suivant que l'on envisage la puissance de Dieu ou la liberté de l'homme, on est fataliste ou antithéiste ; mais

nous ne pouvons résoudre le problème et nous n'avons d'autre ressource que de tenir fortement les deux bouts de la chaîne, les anneaux intermédiaires nous échappent. Les anciens, qui n'avaient pas de dogme arrêté, niaient l'un des deux termes plutôt que de rester sans solution et d'avouer leur impuissance ; ils oscillaient d'une opinion à l'autre et flottaient à tout vent de doctrine, ne sachant à qui adresser leurs hommages et leurs supplications.

Pendant que Sénèque essayait vainement de se faire une doctrine et communiquait à un petit nombre d'amis le résultat incertain de ses recherches, les apôtres du Dieu crucifié prêchaient avec autorité la bonne nouvelle à qui voulait l'entendre. Ce n'était plus les conjectures d'une philosophie hésitante et indécise, mais la vérité descendue du ciel, les enseignements décisifs et irréfragables du divin Maître, qui était venu restituer ses titres au genre humain et rétablir l'ancienne familiarité de l'homme avec Dieu. Il n'excluait personne, mais il s'adressait de préférence aux simples. C'est à ce signe qu'il s'était fait reconnaître au Précurseur : « Allez dire à Jean que les pauvres sont évangélisés. » Les pauvres, c'est-à-dire l'immense majorité du genre humain, cette foule sans philosophie, pour laquelle les philosophes n'avaient que du dédain. Le Sauveur a vengé l'humanité de l'in-

solence des philosophes : il a restauré les consciences et mis les vérités essentielles à la portée de tous. Il est venu rendre gloire à Dieu et apporter la paix aux hommes de bonne volonté. C'est par ce double hosanna que les anges saluèrent son avènement dans le monde : *Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis !*

CHAPITRE VIII.

LE CHRISTIANISME DE SÉNÈQUE.

Polémique au sujet du christianisme de Sénèque. — I. Sénèque a-t-il connu saint Paul? — Confrontation de l'Apôtre avec Gallion, frère de Sénèque. — Séjour de saint Paul à Rome. — Les gens de la maison de César. — Opinion de saint Jérôme et de saint Augustin sur la correspondance de Sénèque et de saint Paul — Elle est apocryphe.
II. Sénèque n'a rien emprunté à saint Paul. — La superbe de Sénèque opposée à l'esprit de l'Évangile. — Opinion de saint François de Sales. — Divagations de Sénèque au sujet de l'immortalité de l'âme. — Sénèque reconnaît qu'il a emprunté ses plus belles maximes aux philosophes qui l'ont précédé. — Sa morale sociale est moins humaine que celle de saint Paul. Supériorité du christianisme qui, après avoir enseigné ce qu'il faut faire, donne la force de l'accomplir.

Il est une question qui s'impose à quiconque étudie Sénèque et qu'il lui faut à tout prix essayer de résoudre. Sénèque a-t-il connu l'Évangile et s'en est-il inspiré dans ses ouvrages? Les belles maximes et les généreux sentiments dont il a illustré ses écrits lui appartiennent-ils en propre, ou bien faut-il en rapporter l'honneur au christianisme?

Le problème n'est pas nouveau, sans toutefois remonter à l'époque de Sénèque. De prétendues lettres échangées entre Sénèque et saint Paul furent fabriquées vers le milieu du quatrième

siècle, et depuis lors certains apologistes, croyant sans doute que la religion avait intérêt à partager la gloire du philosophe, se sont fait un devoir de revendiquer en sa faveur le bénéfice de relations suivies avec l'Apôtre. Une ressemblance apparente et quelques points de contact entre les deux doctrines venaient à l'appui de cette croyance. On avait lu quelque part que Sénèque avait connu saint Paul ; de là à remarquer de frappantes analogies entre les écrits de l'un et de l'autre et à conclure au christianisme de Sénèque il n'y avait qu'un pas, et l'on était tout fier d'ajouter le poids de sa propre autorité aux nombreux témoignages de la tradition. La contradiction aigrissant les esprits, on élargit le débat, et dans une certaine école on en vint à déclarer que tout ce qu'il y avait de bon dans la philosophie ancienne était dû à l'influence du christianisme. Cette prétention provoqua des affirmations non moins gratuites en sens inverse, et des écrivains froissés dans leur admiration pour l'antiquité profane répliquèrent que c'étaient au contraire les Pères de l'Église qui avaient emprunté à Sénèque et aux autres philosophes de l'antiquité les éléments de la philosophie chrétienne qu'ils auraient vainement cherchés dans l'Évangile.

On était loin de s'entendre, et des propos très vifs furent échangés de part et d'autre. Pour se

faire une idée de l'âpreté de cette polémique, il suffit de parcourir dans Diderot l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron,* qui n'est qu'une violente diatribe contre le christianisme, accompagnée d'un éloge outré de Sénèque, et la non moins virulente réplique de Laharpe daubant les philosophes sur le dos du même Sénèque. De nos jours on a encore écrit de gros livres sur la même question, mais d'un ton plus modéré. Parmi les plus récents, il convient de citer les deux volumes de M. Fleury, qui a poursuivi à travers les âges la légende des relations de saint Paul et de Sénèque. C'est un ouvrage très curieux et très instructif par l'abondance et la variété des renseignements qu'il renferme, mais d'une critique pitoyable. La thèse de l'auteur, échafaudée sur une multitude de documents sans valeur, s'écroule sous un entassement de conjectures et d'hypothèses inadmissibles. De son côté, opposant son *Sénèque et saint Paul* au *saint Paul et Sénèque* de M. Fleury, M. Aubertin a réfuté à grand renfort d'arguments les partisans du christianisme de Sénèque; mais, comme il arrive en pareil cas, il pousse un peu trop loin le souci de confondre ses adversaires. M. Havet a de nouveau envenimé le débat en faisant violence aux textes pour trouver les origines du christianisme dans la philosophie et la littérature anciennes.

Aujourd'hui on commence à se calmer; les préjugés n'ont pas disparu, mais ils sont moins bruyants. Au lieu de se livrer à de stériles représailles, on a compris qu'il était préférable de demander la solution des difficultés à une enquête désintéressée. Cet apaisement et ce retour à l'étude des textes sont de bon augure. La vérité n'a qu'à gagner à être examinée de près, et il est temps d'abandonner aux panégyristes et aux sectaires les cris de triomphe et les déclamations passionnées. C'est dans cette disposition d'esprit que nous abordons après tant d'autres cette question si délicate et si controversée du christianisme de Sénèque.

Après un examen attentif des pièces du procès, nous nous rangeons à l'avis de ceux qui voient dans les œuvres de Sénèque un enseignement parallèle à celui de l'Évangile, et qui se refusent à reconnaître l'influence de l'un sur l'autre. Dans l'état actuel des documents, cette solution nous paraît la seule acceptable. Il s'agit maintenant de l'établir et de la rendre au moins vraisemblable, en faisant ressortir le mal fondé de l'opinion contraire. Les partisans du christianisme de Sénèque s'appuient d'une part sur ses prétendues relations avec saint Paul, et de l'autre sur le caractère de sa doctrine, qu'ils déclarent supérieure à tout ce qu'avait inventé jusque-là la raison humaine. Pour les réfuter, nous allons es-

sayer de montrer que les rapports du philosophe avec l'Apôtre sont pour le moins très problématiques, et que sa doctrine, dans ce qu'elle a de plus noble et de plus généreux, non seulement n'ajoute rien à l'enseignement des philosophes qui l'ont précédé, mais que sur les points essentiels elle est en complète opposition avec l'Évangile, dont on veut la faire dériver.

I.

Sénèque n'a jamais parlé de saint Paul ni fait la moindre allusion à sa prédication; de son côté, l'Apôtre n'a jamais cité le philosophe ni désigné le ministre de Néron. Faute de mieux, on s'appuie sur deux ou trois textes du Nouveau Testament qui, bien interprétés, vont plutôt à l'encontre de la thèse que l'on veut établir. On met d'abord en avant la confrontation de saint Paul avec Gallion, frère de Sénèque. Celui-ci était proconsul à Corinthe, lorsqu'un jour les Juifs se soulevèrent contre l'Apôtre et l'amenèrent devant son tribunal, l'accusant d'apprendre à honorer Dieu contrairement à la loi. Comme Paul commençait à ouvrir la bouche, Gallion dit aux Juifs : « Si cet homme avait commis quelque crime ou quelque injustice, je devrais vous protéger; mais puisqu'il est question de

mots, de noms et de votre loi, débrouillez-vous comme vous l'entendrez. Je ne veux pas être juge de pareilles choses[1]. » Comme on le voit, Gallion répond ici par une fin de non-recevoir, et, comme tout bon magistrat romain en pareille circonstance, déclare qu'il n'a pas à s'immiscer dans les querelles religieuses. Comme Pilate, il se lave les mains et dit aux Juifs : C'est votre affaire ; arrangez-vous : *Vos ipsi videritis*. Félix et Festus tiendront le même langage lorsque Paul, de nouveau poursuivi par les Juifs, comparaîtra devant leur tribunal. Les *Actes des Apôtres* ajoutent que Gallion congédia les assistants, et qu'alors ceux-ci s'étant saisis de Sosthène, chef de la synagogue, ils l'accablèrent de coups devant le tribunal, sans que Gallion s'en mît en peine. Et c'est ce même Gallion, d'où est venu le nom de *Gallionistes* aux indifférents en matière religieuse, que l'on voudrait faire passer pour un protecteur de saint Paul ! Il n'avait même pas voulu l'entendre et n'avait pas la moindre notion du christianisme. N'importe, il le cultivait en secret et il s'empressa d'écrire à son frère pour attirer son attention sur la religion nouvelle et lui recommander l'Apôtre des Gentils. Tel est le premier des arguments que font valoir les partisans du christianisme de Sénèque.

1. *Act.*, XVIII, 14.

Celui qu'on tire du séjour de saint Paul à Rome et de sa comparution devant Burrhus est du même ordre et à peu près de la même force. Festus, qui l'avait entendu à Césarée, lui proposa de se faire juger devant lui à Jérusalem; mais l'Apôtre fit valoir son droit de citoyen romain et en appela à César. Il arriva à Rome au printemps de 61. On lui permit de résider où il voudrait avec un soldat qui le gardait. Il loua un appartement et invita les Juifs à venir l'entendre. Il demeura deux ans entiers dans cette maison de louage; il y recevait tous ceux qui venaient à lui, leur annonçant le royaume de Dieu, en pleine liberté et sans empêchement[1].

L'insistance avec laquelle l'auteur des *Actes* parle des visites qu'il recevait semble indiquer que saint Paul ne quittait pas sa demeure ou du moins ne faisait pas de propagande au dehors. Il est vrai que dans son Épître aux Philippiens[2] il dit que ses chaînes sont célèbres dans tout le prétoire et dans toute la ville, où l'on avait su qu'il était prisonnier pour le Christ. Sa parole n'était pas enchaînée, mais il n'avait pas la libre disposition de sa personne. La renommée de ses chaînes doit s'entendre du bruit de sa prédication, divulguée dans la ville par les personnes qui venaient le voir, et dans le prétoire par les

1. *Act.*, XXVIII, 16, 30, 31.
2. *Ad Philip.*, I, 13.

soldats qui le gardaient à tour de rôle, et parmi lesquels il dut faire des prosélytes. Cette remarque a son importance, car si l'Apôtre avait prêché en public, Sénèque aurait eu des chances de le rencontrer et de l'entendre; tandis qu'il est peu vraisemblable qu'il soit venu de lui-même trouver ce prisonnier juif dont le tenaient éloigné ses préjugés philosophiques et sa haine de la nation juive.

Cependant la captivité de saint Paul ne fut pas stérile; il étendit ses conquêtes jusque dans le palais impérial. Il termine sa lettre aux Philippiens en disant que les saints qui sont de la maison de César les saluent : *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt.* On a voulu voir dans ces paroles une allusion à Sénèque et autres personnages plus ou moins considérables de la cour de Néron. Mais on a fait remarquer avec raison que « les gens de la maison de César » ne pouvaient être que des esclaves ou des affranchis. « Cette expression servait à Rome pour désigner la domesticité des grands seigneurs; elle ne pouvait convenir à un sénateur, à un consulaire comme Sénèque. C'est seulement à la fin de l'empire qu'on imagina de faire des offices intérieurs d'un palais des charges de l'État, et que de grands personnages s'honorèrent d'être appelés comtes des domestiques ou ministres de la chambre

sacrée. Au premier siècle, ces titres auraient été regardés comme un outrage[1]. »

A défaut de textes établissant les prétendus rapports de Sénèque et de saint Paul, on a recours à des conjectures. On suppose, par exemple, que Burrhus, ami de Sénèque, leur servit d'intermédiaire. Il était, en effet, préfet du prétoire quand Paul arriva à Rome; mais rien ne prouve que Burrhus l'ait fait comparaître devant lui. Les *Actes* disent seulement qu'on le confia à un gardien. Mais admettons qu'il se soit réellement expliqué devant Burrhus : quelle apparence y a-t-il que ce vieux soldat, étranger aux discussions religieuses, ait prêté la moindre attention aux paroles de ce barbare, qu'on lui dénonçait comme un fanatique inoffensif? Car il ne faut pas oublier que Festus lui avait donné les meilleurs renseignements sur ce Juif, en butte aux persécutions des siens, mais reconnu non coupable par l'autorité romaine. Comment dès lors aurait-il pu attirer l'attention de Sénèque sur un étranger qu'il ne connaissait pas lui-même?

On ne sait même pas si Paul fut jugé à Rome. Toutefois, on croit communément que, sur les instances des Juifs, son procès s'instruisit de nouveau, et qu'après deux ans d'attente il fut

1. G. Boissier, *La Religion romaine*, t. II, p. 56.

acquitté par Néron. Cette solution était tout indiquée : l'affaire n'était pas du ressort des tribunaux romains et Néron n'avait qu'à confirmer la sentence des juges de la Palestine. Il était inutile de recourir à l'intervention de Sénèque. Cependant on n'a pas manqué de supposer que le philosophe, qu'on nous représente sans raison comme assesseur de Néron dans ce jugement, avait usé de son influence en faveur de l'Apôtre. Malheureusement, le passage de l'Épître à Timothée[1], où l'on croit que Paul fait allusion à son jugement, renverse d'un mot cette hypothèse. Il écrit, en effet, à son cher Timothée que dans sa défense personne ne l'assista et que tous l'abandonnèrent. Dieu vint à son secours, ajoute-t-il, et il fut délivré de la gueule du lion. S'il avait rencontré quelque sympathie de la part de Sénèque, il n'aurait pas manqué de le reconnaître, et surtout il se serait bien gardé de dire que personne ne vint à son secours.

Les quelques textes que nous venons de passer en revue sont les seuls documents de l'époque qui pourraient servir de point d'appui à des rapports entre Sénèque et saint Paul. Or, nous avons vu que les *Actes des Apôtres*, où sont racontés l'arrivée et le séjour de saint Paul à Rome, et que les épîtres où il parle lui-même

1. II *Ad Tim.*, IV, 16.

de sa captivité, loin de prouver l'existence de ces relations, les rendent tout à fait invraisemblables. C'est un fâcheux indice, et il est nécessaire de chercher ailleurs un appui à la légende Sénéca-Paulinienne, qui nous paraît singulièrement compromise.

L'histoire ne dit pas tout; elle n'enregistre qu'une faible partie des faits, et la tradition a pour but de suppléer à son silence. Mais pour que celle-ci soit probante à son tour, il faut qu'on puisse la rattacher d'assez près et avec certitude aux événements qu'elle nous transmet. Or, il s'est écoulé plus de trois siècles entre les prétendues relations de Sénèque et de saint Paul et le premier témoignage authentique qui en fasse mention.

Les premiers apologistes avaient tout intérêt à se prévaloir de l'amitié de l'Apôtre et du philosophe afin de répondre aux attaques des païens qui reprochaient au christianisme de se recruter dans la lie du peuple. Minucius Félix, qui relève cette accusation, aurait dû s'autoriser du nom de Sénèque; mais il connaissait trop bien ses écrits et il était trop rapproché des événements pour se permettre une telle invraisemblance, et l'on chercherait vainement dans son *Octavius* la trace d'une allusion favorable à la tradition des prétendus rapports du philosophe avec saint Paul. Tertullien, tout en rendant justice à cer-

taines maximes de Sénèque, *Seneca saepe noster*, n'hésite pas à le ranger parmi les païens[1]. Lactance était plein d'admiration pour Sénèque; il était même persuadé qu'il aurait embrassé le christianisme, mais il n'a pas trouvé de guide pour l'y conduire : *Potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset*[2]. Il ne semble pas que saint Cyprien, saint Hilaire et saint Ambroise aient jamais parlé de Sénèque. Cependant ce dernier avait une belle occasion de citer le nom du philosophe dans son commentaire du fameux verset de l'Épître aux Philippiens, *Qui de Caesaris domo sunt*. Si la tradition des rapports de Sénèque avec saint Paul avait été établie à cette époque, les premiers Pères de l'Église n'auraient pas manqué d'appliquer au ministre de l'empereur ce qui est dit des gens de sa maison. S'ils ne l'ont pas fait, on est en droit de conclure que pendant les trois premiers siècles on n'a pas cru à l'amitié ni à la correspondance du philosophe et de l'Apôtre.

Il faut arriver jusqu'à saint Jérôme pour trouver un texte en faveur de cette opinion, et encore il se garde bien de la prendre à son compte. Il range Sénèque parmi les écrivains ecclésiastiques sur la foi d'une correspondance apocryphe qu'il n'a pas vérifiée. « Je ne l'inscrirais pas

1. Tertullien, *Apol.*, 50.
2. Lactance, *Inst. div.*, VI, 24.

dans mon catalogue, dit-il, si je n'y étais invité par ces lettres qui sont dans un grand nombre de mains sous ce titre : *Paul à Sénèque et Sénèque à Paul.* Là, le précepteur de Néron, le personnage le plus influent de son temps, déclare qu'il souhaite d'être aussi grand parmi les siens que saint Paul l'est chez les chrétiens. » Ces derniers mots nous avertissent que saint Jérôme ne croyait pas au christianisme de Sénèque. S'il l'a inséré dans son catalogue, c'est uniquement à cause des lettres qu'on lui attribue. Il ne se porte pas garant de leur authenticité et n'affirme rien en son propre nom. « Il cite ces lettres, dit M. Glaire, mais sans leur donner aucune autorité. » Il se propose d'opposer aux Celse, aux Porphyre, aux Julien, « ces bêtes furieuses et aboyantes qui harcèlent et déchirent la religion du Christ », un nombre aussi imposant que possible d'hommes célèbres qui puissent l'honorer, et il suffit à son dessein qu'un auteur passe pour avoir été favorable au christianisme pour qu'il lui donne une place dans son catalogue. « C'est à ce titre qu'on y voit admis Philon le Juif, qui avait loué l'Église d'Alexandrie fondée par saint Marc; l'historien juif Josèphe, en récompense du célèbre passage sur Jésus-Christ, interpolé dans son histoire, et dont saint Jérôme ne soupçonne pas le caractère apocryphe; l'hérétique Tatien, et beaucoup d'au-

tres dont l'Église et le savant Père lui-même condamnèrent les doctrines[1]. »

Saint Augustin a aussi parlé des lettres de Sénèque, à peu près dans les mêmes termes que saint Jérôme. Sénèque, écrit-il à Macédonius, dont on lit des lettres à l'apôtre Paul, *Seneca cujus quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistulae,* a dit avec raison que haïr les méchants c'est haïr tout le monde. C'est la seule allusion que saint Augustin ait faite à la croyance populaire relative à la correspondance publiée sous le nom de Sénèque et de saint Paul. Comme son illustre ami, il la cite en passant sans se prononcer sur son authenticité, et il semble bien qu'il n'y avait pas grande confiance.

Quoi qu'il en soit, il n'y a personne aujourd'hui qui prenne au sérieux cette correspondance, aussi indigne du philosophe que de l'Apôtre. Tout le monde, y compris les partisans du christianisme de Sénèque, reconnaît que c'est l'œuvre d'un faussaire ignorant et malavisé. Ces lettres, au nombre de quatorze, dont huit sont attribuées à Sénèque et six à saint Paul, furent composées, selon toute apparence, quelques-unes du moins, vers le milieu du quatrième siècle. Elles étaient en circulation en 392 lorsque saint Jérôme rédigea son ouvrage sur les écrivains

1. Ch. Aubertin, *Sénèque et saint Paul,* p. 359.

ecclésiastiques ; d'autre part, Lactance, qui aime à citer Sénèque, ne fait jamais allusion à cette correspondance. Son silence nous autorise à penser qu'elle n'existait pas en 325, date probable de sa mort. Cette conjecture est confirmée par le discours que l'empereur Constantin prononça la même année au concile de Nicée. Il déclare que Cicéron et Virgile, éclairés par les prédictions de la sibylle Érythrée, ont cru secrètement à la divinité de Jésus-Christ. L'omission du nom de Sénèque ne s'expliquerait pas si à cette époque les prétendues lettres à saint Paul avaient été connues des fidèles.

Il est inutile de poursuivre cette enquête. Des écrits apocryphes, tels que l'*Épître du pape saint Lin sur la passion de Pierre et de Paul,* et la *Chronique* attribuée à Dexter, ami de saint Jérôme, et composée au seizième siècle par le Jésuite espagnol La Higuera, ne peuvent que compromettre les thèses qui leur ont donné naissance et ne valent pas la peine d'être discutés. Le silence des premiers Pères est très significatif, et la croyance aux relations de Sénèque avec saint Paul ne repose sur aucun fondement. Un seul point reste acquis, c'est qu'à la fin du quatrième siècle des lettres attribuées à Sénèque et à saint Paul étaient en circulation ; mais les témoignages de saint Jérôme et de saint Augustin attestant l'existence de cette correspondance

n'en garantissent pas l'authenticité. Il semble donc bien que le philosophe et l'Apôtre ne se sont pas connus.

Cependant notre conclusion sera plus modeste. L'histoire n'est le plus souvent qu'une série de conjectures, et s'il n'est pas permis d'affirmer un fait sans preuves certaines, l'absence de ces preuves ne suffit pas évidemment à démontrer qu'il n'a pas eu lieu. Un critique impartial doit se garder de tomber dans l'excès qu'on est en droit de reprocher aux partisans du christianisme de Sénèque. L'opinion qu'ils soutiennent a contre elle leurs propres arguments et ne peut être adoptée dans son ensemble; mais en dépit des mauvaises raisons qu'ils donnent, il n'est pas impossible que Sénèque ait entrevu saint Paul. Il a pu le rencontrer, puisqu'il habitait Rome en même temps que lui; il n'est pas impossible, quoique peu probable, qu'il se soit informé de sa doctrine, qu'il l'ait même entendu. Mais les documents que nous venons d'examiner ne permettent pas de croire à des relations suivies entre le philosophe et l'Apôtre. Leur liaison est aussi apocryphe que leur correspondance. Elle n'aurait pas échappé aux contemporains, et les premiers apologistes se seraient fait un devoir de la mentionner.

Cette conclusion paraîtra encore plus évidente quand nous verrons combien la doctrine de Sé-

nèque est éloignée de celle de saint Paul, et combien, malgré quelques points de contact, ils étaient peu faits pour s'entendre.

II.

C'est ici qu'est la vraie question. Que Sénèque ait ou non fréquenté saint Paul, ce n'est après tout qu'un point secondaire; mais il importe de savoir si sa doctrine est empreinte de christianisme et si l'Église catholique est vraiment intéressée à défendre cette opinion. Pour s'en assurer, il suffit de jeter un rapide coup d'œil sur la philosophie de Sénèque.

Dans ses grandes lignes, elle est en opposition avec les dogmes chrétiens; on y trouve tout au plus quelques traits de ressemblance avec la morale de l'Évangile. On ne saurait nier que Sénèque avait une grande curiosité pour les questions religieuses. Il a soulevé la plupart des problèmes qu'on a coutume d'agiter dans les écoles de théologie, depuis le fameux argument de saint Anselme, dont il a par avance donné la formule « Dieu est l'être dont la grandeur est telle qu'on ne peut rien concevoir de plus grand, *qua nil majus excogitari potest* », jusqu'aux épineuses théories sur la conciliation de la puissance et de la science divines avec le libre arbi-

tre de l'homme. Il a recueilli avec amour les maximes des sages et s'est approprié l'enseignement de ses maîtres, mais il n'a rien ajouté à leur doctrine. Il n'a pas émis une seule pensée sur Dieu et sur l'homme dont on ne trouve l'équivalent dans les écrits de ses prédécesseurs. Pour lui, comme pour les stoïciens, Dieu est l'âme de l'univers, *mens universi ;* son existence est aussi évidente que celle du monde avec lequel il se confond. Qu'on l'appelle Jupiter, nature, destin, fortune, toutes ces dénominations lui conviennent dès lors qu'elles nous donnent quelque idée de sa puissance. A le bien prendre, les dieux de la fable ne sont que les divers aspects et les fonctions multiples du même Dieu. Le Dieu qu'adorent les sages existe par lui-même, il est infini et invisible, immuable et éternel, inaccessible et invulnérable, conscient et personnel, libéral et bienfaisant. Dieu est Providence : « c'est lui qui veille aux besoins du monde, en règle l'ordre et en dirige le mouvement. »

Mais où Sénèque s'embrouille, c'est quand il veut expliquer les rapports de l'homme avec Dieu. Tantôt il fait de l'homme le disciple et l'enfant de Dieu, tantôt son égal et même son supérieur. Non seulement le sage vit de pair avec Dieu, *cum dis ex pari vivit* [1], mais il le dé-

1. *Ep.* 59.

passe. Le sage est aussi content de sa durée que Dieu de son éternité. Il a même quelque avantage sur lui : « Dieu ne craint rien par le privilège de sa nature, le sage par sa volonté [1]. »

Dieu est préposé à l'ordre du monde et commande aux éléments, mais il n'a pas de prise sur l'âme humaine qui se suffit à elle-même. Dieu et l'homme sont de même nature ; l'âme du sage, à l'appeler de son vrai nom, c'est Dieu résidant dans l'homme, *animus rectus, bonus, magnus quid aliud voces quam Deum in humano corpore hospitantem* [2]. Bien plus, comme il n'y a rien au-dessus de la nature, c'est dans l'homme que la nature divine arrive à sa perfection.

Confusion d'une part, et de l'autre séparation absolue entre l'homme et Dieu, égal asservissement de l'un et de l'autre à la loi inflexible du destin, tels sont les traits principaux de la théologie de Sénèque. Il n'échappe à la confusion du panthéisme qu'en dédoublant la divinité, pour ainsi dire, et en établissant Dieu et l'homme sur deux plans parallèles : le Dieu *nature* qui possède tous les biens par essence, et au-dessus le Dieu *homme* qui les conquiert par son effort. C'est le dernier mot de l'orgueil humain, la divi-

1. *Ep.* 53.
2. *Ibid.*, 31.

nisation de l'homme poussée jusqu'au mépris de Dieu.

Est-il besoin après cela de montrer combien cette « superbe diabolique » est contraire à l'esprit de l'Évangile? Quand on a pénétré le fond du stoïcisme, qui n'est qu'orgueil et folle exaltation, comment se laisser prendre à des ressemblances toutes de surface entre des doctrines si profondément disparates? Le sage de Sénèque ne relève que de lui-même; il ne craint ni les dieux ni les hommes, tandis que le chrétien attend tout de Dieu et regarde la crainte du Seigneur comme le commencement de la sagesse. Saint François de Sales a nettement démêlé cette opposition radicale entre la doctrine de Sénèque et celle de Jésus-Christ. « Je lui parlais un jour d'un trait de Sénèque, raconte Camus, évêque de Belley, et comme je louais ce philosophe, disant que ses maximes approchaient bien fort de l'Évangile : — Oui, me dit-il, quant à la lettre, nullement quant à l'esprit. — Pourquoi cela, dis-je? — Parce que l'esprit de l'Évangile ne vise qu'à nous dépouiller de nous-mêmes pour nous revêtir de Jésus-Christ et de l'Esprit d'en haut, au lieu que ce philosophe nous rappelle toujours à nous-mêmes, ne veut point que son sage emprunte son contentement et sa félicité hors de soi, ce qui est un orgueil manifeste. »

Sénèque n'a pas été plus heureux ni plus orthodoxe lorsqu'il a parlé de la nature et de la destinée de l'âme. Il a compris l'importance du problème et hautement revendiqué le droit de chercher à connaître son origine et sa fin. Vouloir lui interdire ces recherches, c'est le condamner à vivre tête baissée, *capite demisso*. Il a donc écrit de fort belles pages sur l'excellence de l'âme et sa prédominance à l'égard du corps. « Elle s'appartient à elle-même, *mens sui juris;* elle est libre, indépendante; même dans cette prison qui l'enferme, elle peut prendre son essor et s'élancer vers l'infini [1]. » Elle est coétendue au corps, comme Dieu est coétendu au monde, et occupe dans l'homme la même place que Dieu occupe dans l'univers [2]. Mais quelle est son origine, sa nature et sa destinée? Est-ce un souffle, une harmonie, une parcelle de la divinité, une puissance incorporelle? Sénèque n'en sait rien. L'âme se cherche encore elle-même, dit-il, comment pourrait-elle résoudre le problème de l'univers [3]? Cependant, il la définit habituellement : une étincelle divine enfermée dans le corps de l'homme, *nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa* [4], une

1. *De benef.*, III, 20.
2. *Ep.* 65.
3. *Q. n.*, VII, 24.
4. *Ep.* 66.

émanation de l'esprit céleste, un feu plus subtil que le feu ordinaire, toujours en mouvement, comme Dieu parcourant les espaces[1].

Même incertitude et même divagation au sujet de l'immortalité de l'âme. Tantôt Sénèque l'affirme résolument : « Votre fils, écrit-il à Marcia, a pris son vol et s'est dérobé tout entier, sans rien laisser à la terre, *integer ille nihilque in terris relinquens fugit, et totus excessit*[2] »; tantôt il la nie non moins résolument : il avait commencé par dire à Marcia que son fils n'était pas à plaindre, puisqu'il était enseveli dans la paix éternelle du néant, dans le sommeil tranquille dont nous jouissions avant de naître. Le plus souvent il hésite et se contente de poser le dilemme du bonheur après la mort ou de l'anéantissement. « La mort est une fin ou un passage. Je ne crains pas de finir, ce sera comme si je n'avais pas commencé; je ne crains pas de passer, car nulle part je ne serai logé aussi à l'étroit[3]. »

Sous l'influence de la palingénésie stoïcienne, Sénèque enseigne parfois que l'âme cesse de vivre, mais pour renaître dans un monde renouvelé. « La mort interrompt la vie, elle ne l'arrache pas; viendra un jour qui nous ramènera

1. *Ad Helviam*, 6.
2. *Ad Marciam*, 25, 19.
3. *Ep.* 65.

à la lumière : *Mors interrumpit vitam, non eripit; veniet iterum qui nos in lucem reponat dies*[1]. » Dans la lettre 102, il rappelle à Lucilius que notre âme est d'origine divine; qu'exilée du ciel, sa vraie patrie, elle est appelée à y retourner; que le corps est une hôtellerie, un édifice ruineux dont l'âme n'est que locataire. La vie d'ici-bas n'est qu'une ébauche, une préparation; c'est la vie de l'enfant dans le sein de sa mère. Ce jour, que vous appréhendez comme le dernier de votre vie, est le jour de votre naissance à l'éternité : *æterni natalis est*. Mais ce ne sont là que des élans passagers, de beaux rêves dont le philosophe se berce un moment sans pouvoir s'y attacher. Quand il est de sens rassis, il fait comme Cicéron, il en revient toujours à son alternative de la survivance ou de l'anéantissement, dans ses lettres à Lucilius, comme autrefois dans ses *Consolations* à Polybe et à Marcia.

L'idée de justice qui sert de fondement au dogme de la vie future est absente des spéculations de Sénèque. L'homme n'a pas de compte à rendre, et ce que l'on raconte des enfers est une invention des poètes qui nous ont inspiré de vaines terreurs. « Si l'âme survit au corps, la même cause qui l'empêche de périr

1. *Ep.* 36.

la préserve de tout dommage, car l'immortalité ne comporte aucune exception, et rien ne peut porter atteinte à ce qui est éternel, *nec quidquam noxium aeterno est*[1]. » La vie d'outre-tombe est la continuation de la vie présente, et l'homme qui a vécu sur la terre en dehors de Dieu ne le rencontrera pas au ciel. Dégagée des liens du corps, son âme s'élève au milieu des astres, au-dessous du séjour de la divinité. Inondée des célestes clartés, elle est initiée à tous les secrets de la nature; elle converse avec les grandes âmes qui l'ont précédée; mais elle n'est pas admise, comme dans le système de Platon, à contempler la Beauté éternelle, immuable et infinie, en qui résident toutes les essences.

En résumé, Sénèque n'a pas de doctrine arrêtée sur la destinée de l'âme. Quand il se laisse aller au charme de la contemplation, il s'enchante de la perspective d'une vie future; il embrasse volontiers l'opinion de tant de grands hommes qui ont cru à l'immortalité, bien que leur doctrine si consolante promette plus qu'elle ne prouve, *rem gratissimam promittentium magis quam probantium*.

Il n'y a évidemment aucun rapport entre ces opinions flottantes et la doctrine de saint Paul, qui affirme que nous ressusciterons tous un

1. *Ep.* 57.

jour, les uns pour la gloire et pour la récompense, les autres pour l'opprobre et le châtiment. Ce serait faire injure au lecteur que d'insister sur une opposition si flagrante; aussi n'y a-t-il personne qui soutienne la complète orthodoxie de Sénèque. On dit seulement qu'il a emprunté au christianisme des maximes qu'il n'a pu trouver ailleurs, et l'on cite à l'appui un certain nombre de pensées que l'on met en regard de quelques passages de l'Évangile ou des épîtres de saint Paul. Mais ce procédé ne peut aboutir. Ou la ressemblance des mots cache des pensées très différentes, ou ces belles maximes qu'on admire comme nouvelles dans Sénèque avaient déjà trouvé leur expression longtemps avant l'apparition de l'Évangile. Quelques exemples suffiront pour démontrer l'inanité de ces rapprochements.

Sénèque dit quelque part que reconnaître sa faute est le commencement du salut : *initium salutis notitia peccati*[1]. On n'a pas manqué de voir dans cette maxime un reflet de l'esprit évangélique. Malheureusement Sénèque nous avertit qu'il l'a prise chez Epicure. Il y en a aussi qui voient une grande ressemblance entre le *miserius est nocere quam laedi,* de Sénèque[2], et les paroles de Notre-Seigneur : *Beatius est dare*

1. *Ep.* 28
2. *Ibid.*, 95.

quam accipere[1]. Outre que ces deux idées sont en réalité différentes, elles étaient en circulation longtemps avant Sénèque. Platon dit formellement dans le *Gorgias* qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre, et c'était un axiome reçu parmi les stoïciens qu'il est plus agréable de se faire des amis que d'en avoir : *Jucundius est amicum facere quam habere.*

Mais voici, nous dit-on, une imitation flagrante de saint Paul : Dieu est près de nous, il est avec nous, il est en nous; *Prope est a te Deus, tecum est, intus est*[2]. Comment ne pas voir là une reproduction de ce passage du discours de saint Paul aux Athéniens : *Non longe est* (*Deus*) *ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus*[3]. Ceux qui font ces rapprochements ont eu tort de ne pas achever ce dernier verset; au lieu d'indiquer une fausse référence et d'accuser Sénèque d'avoir copié saint Paul, ils auraient vu que c'est au contraire saint Paul qui, de son propre aveu, fait un emprunt aux stoïciens. « Et comme quelques-uns de vos poètes l'ont dit : nous sommes de sa race : *Sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt : ipsius enim et genus sumus.* » Cet hémistiche, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, est, en effet,

1. *Act.*, XX, 35.
2. *Ep.* 41.
3. *Act.*, XVII, 27, 28.

tiré d'Aratus, ainsi que la pensée qui précède; nous vivons, nous nous mouvons, nous existons en Dieu. Saint Paul cite cet hémistiche d'après plusieurs poètes; il l'avait sans doute lu aussi dans l'hymne de Cléanthe à Jupiter : Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν.

Ceux qui veulent à tout prix établir des rapports entre Sénèque et saint Paul ne se tiennent pas pour battus. Obligés de renoncer aux idées, ils se rejettent sur le style et déclarent qu'on trouve dans Sénèque des expressions évidemment empruntées au vocabulaire évangélique. Le mot *chair,* par exemple, employé pour désigner le corps. Lorsque Sénèque dit qu'il ne faut pas placer son bonheur dans la chair, *non est summa felicitas in carne ponenda,* ne se sert-il pas d'un néologisme chrétien ? Remarquons d'abord qu'on ne saurait s'appuyer sur la traduction latine du Nouveau Testament qui n'existait pas du temps de Sénèque. En revanche, le mot σάρξ, si souvent employé par saint Paul, est d'un usage habituel dans les fragments d'Epicure et de Métrodore. Mais comment ne pas reconnaître l'*impendar* et le *superimpendar* de saint Paul dans l'épître IX, où Sénèque dit qu'il veut avoir un ami pour lequel il puisse mourir et se sacrifier, *pro quo mori possim, cujus morti me opponam et impendam.* L'idée est évidemment la même; mais s'il faut absolument en justifier

l'expression, n'est-il pas plus naturel d'en trouver l'origine dans les *Controverses* de Sénèque le Rhéteur? Le père de notre philosophe y parle en effet d'une femme qui s'est sacrifiée pour son mari, pour celui auquel elle s'était donnée, *illi se, cui addixit, impendit*[1].

Manilius, qui écrivait sous Auguste, s'est également servi de la même expression : « L'homme doit se donner tout entier pour devenir le temple de la divinité :

Impendendus homo est, Deus esse ut possit in ipso. »
(IV, 405.)

Il est inutile de poursuivre cette minutieuse enquête. Les quelques exemples qui précèdent suffisent pour montrer combien sont superficielles et en tout cas peu concluantes les analogies qu'on a voulu établir entre les paroles du philosophe et celles de l'Apôtre. Les partisans du christianisme de Sénèque nous appellent sur un autre terrain. Ils prétendent qu'il a puisé dans l'Évangile les préceptes d'humanité et de bienfaisance qu'il a si souvent énoncés dans ses ouvrages. Sénèque, il est vrai, avait au plus haut degré le sentiment de la solidarité humaine, et il a trouvé pour la décrire des accents nouveaux et vraiment touchants. Il a compris que nous

1. Sénèque, *Controv.*, VI, 32.

sommes tous parents, étant nés des mêmes principes et pour la même fin; il compare la société humaine à une voûte qui s'écroulerait si les diverses parties qui la composent ne se prêtaient un mutuel support [1]. Il s'est incliné vers le malheur, *res est sacra miser*, le malheureux est pour lui chose sacrée, la souffrance d'autrui lui arrache des larmes, et sous la rude cuirasse du stoïcien on sent battre un cœur d'homme.

Mais ces sentiments d'humanité dont on veut tirer un argument en faveur du christianisme de Sénèque sont de tous les temps; suivant la belle expression de Lactance, ils sont comme la floraison naturelle de l'âme, *quasi ubertas naturalis animorum*. La sympathie pour nos semblables est, avec le sentiment religieux, le trait caractéristique de notre race, et l'on en trouve l'expression dans toutes les littératures. D'Homère à Virgile, des premiers sages de la Grèce à Sénèque, c'est un long gémissement de commisération sur les malheureux mortels (*mortales aegri*) et sur les pâles ombres des humains fatigués. Ulysse sanglote en entendant Démodocus chanter les malheurs de sa patrie; Énée pleure en voyant le tableau des derniers jours de Troie; Didon s'apitoie sur le sort d'Énée en pensant à son propre malheur :

Haud ignara mali, miseris succurrere disco.

1. *Ep.* 95.

Sans parler de l'élégie, tout entière à la douleur, la tragédie n'est-elle pas fondée sur la terreur et la pitié que nous inspirent les malheurs et les égarements de nos semblables? A quoi bon insister, et qu'y a-t-il d'étonnant qu'un homme soit sensible aux souffrances d'un autre homme et s'intéresse, comme le Chrémès de Térence, à tout ce qui est humain? On n'en doit pas moins savoir gré à ceux qui, comme Sénèque, ont versé de vraies larmes et donné leur note dans le concert de la souffrance humaine. Cet attendrissement du philosophe stoïcien est d'autant plus admirable qu'il contredit son système pour rester fidèle à la nature.

Cependant, même sur ce point, Sénèque est moins original qu'on ne pourrait le croire. Avant lui, ses maîtres, Sotion, Attale, Fabianus, avaient déjà fait de l'enseignement philosophique une prédication, cherché des remèdes appropriés aux maux de leurs contemporains, et attiré l'attention sur les idées de bienfaisance et d'humanité, qui se trouvaient en germe dans le stoïcisme. Sénèque le reconnaît lui-même, lorsqu'après avoir dit qu'il faut être doux envers ses ennemis, il ajoute qu'il doit ce précepte (non à l'Évangile, comme quelques-uns le prétendent), mais aux stoïciens, qui enseignent qu'il faut secourir son ennemi d'une main pleine de douceur [1].

1. *De otio sap.*, 28.

D'ailleurs, il est rare que la nature l'emporte sur l'esprit de secte. Tout en recommandant au sage « de tendre la main au naufragé, de montrer la route au pauvre égaré, de partager son pain avec celui qui a faim, de rendre à sa mère le fils qu'elle a perdu, de racheter l'esclave et le gladiateur, de donner la sépulture même au cadavre du criminel [1] », Sénèque lui défend de s'émouvoir. La pitié est une faiblesse indigne du sage; rien ne doit ébranler sa constance ni altérer sa sérénité. Les souffrances d'autrui sont pour lui une occasion de tremper son âme et de s'élever au-dessus des misères de l'humanité. Ce que nous appelons en langage chrétien œuvres de miséricorde n'est pour le stoïcien qu'un exercice d'impassibilité. Ainsi donc, en dépit des plus belles maximes, lorsqu'on y regarde de près, la morale sociale de Sénèque recèle le même vice qui est au fond de sa morale religieuse, l'égoïsme et l'orgueil, se faisant de l'homme un instrument et de la divinité un piédestal [2].

Le christianisme, au contraire, est avant tout une loi d'amour et de dévouement. La bienfai-

1. *De clem.*, II, 6.

2. « Les stoïciens pouvaient atteindre à l'amour de la nature humaine considérée d'une manière abstraite; ce qui leur fit défaut, c'était la charité envers l'homme considéré comme personne. » (R. P. Albert-Maria Weiss, o. p., *Apologie du christianisme*, t. I, traduit par l'abbé Lazare Collin.)

sance et la sympathie purement humaines ne lui suffisent pas; il commande d'aimer le prochain comme soi-même, pour l'amour de Dieu. Il n'ordonne pas seulement de secourir ses ennemis, mais de les aimer, *diligite inimicos vestros.*

Et l'esclavage, réplique-t-on? Qui donc en dehors du christianisme en a parlé comme Sénèque, et où a-t-il pris ces accents d'indignation contre cette honte de la civilisation ancienne? Sur ce point comme sur les autres, Sénèque n'a fait que développer les principes du stoïcisme; mais il faut avouer qu'il l'a fait avec une singulière éloquence. Il a retrouvé les titres de cette foule d'esclaves que des maîtres cruels pliaient sous un joug impitoyable, et proclamé l'égalité de tous les hommes devant la nature et la loi morale. « La vertu n'exclut personne, elle admet tous les hommes, elle les invite tous, libres, esclaves, affranchis, rois, exilés. Cette âme divine, dans un corps humain, se trouve aussi bien dans un esclave, dans un affranchi que dans un chevalier romain. Qu'est-ce, en effet, que ces mots chevalier romain, esclave, affranchi? Des noms créés par l'ambition et par une injurieuse distinction. De tout coin de la terre on peut s'élancer vers le ciel. Ce sont des esclaves, dites-vous? Dites plutôt des hommes. Ce sont des esclaves? Dites plutôt des habitants de la même maison. Des esclaves? Non, des

amis d'une humble condition. Des esclaves? Non, des compagnons d'esclavage, si vous faites attention que nous sommes également soumis au pouvoir de la fortune[1]. »

Voilà de belles paroles; mais à quoi aboutissent-elles dans la pratique? Quand Sénèque proteste contre les mauvais traitements infligés aux esclaves, c'est moins pour les préserver de la souffrance que pour guérir les maîtres de la colère et de la cruauté. Aux yeux du stoïcien, la souffrance n'est pas un mal et l'esclavage est un accident dont le sage ne doit pas se préoccuper. Pour l'esclavage, comme pour tous les maux, Sénèque ne connaît qu'un remède : le suicide. « Tu te plains d'être esclave, vois cet arbre, la liberté pend à ses branches. — La servitude, après tout, n'est pas une chose si terrible, puisque, dès que l'on est fatigué de son maître, on peut, d'un bond, s'élancer dans la liberté[2]. »

Saint Paul est moins emphatique et moins emporté dans ses revendications; mais combien son langage est plus noble et plus consolant! « Esclaves, obéissez à vos maîtres comme vous obéiriez au Christ; servez avec bonne volonté pour contenter Dieu et non les hommes, et souvenez-vous que tout ce que vous ferez de bien, Dieu vous le rendra. Et vous, maîtres, n'ordon-

1. *De benef.*, III, 18; *Ep.*, 31 et 47.
2. *De prov.*, 6.

savants et aux ignorants, imprime aux uns et aux autres un même respect. » Ce qui est mieux, ce qu'aucune philosophie n'a jamais essayé, après avoir enseigné ce qu'il faut faire, le christianisme donne la force de l'accomplir. Son divin fondateur est vraiment « la voie, la vérité et la vie », et il n'y a pas de salut en dehors de lui.

CHAPITRE IX.

LA RELIGION DANS LA PHARSALE.

Lucain a exprimé en vers les conceptions religieuses de son oncle Sénèque. — I. La mythologie dans la *Pharsale*. — Les dieux de la mythologie : Jupiter, Phébus, Neptune. — Les fables surannées : combat d'Antée et d'Hercule, Méduse. — Apothéose de Néron. — César et Pompée invoquent simultanément les dieux et la fortune. — Lucain les apostrophe à son tour et nie la Providence. — Il se rétracte et se résigne à la volonté des dieux.

II. La superstition dans la *Pharsale*. — Les prodiges. — L'oracle de Delphes. — La Phébade Phénomoé. — La magicienne Erichtho. — Évocation. — Trouble dans les enfers. — Vanité de la gloire humaine.

III. Le stoïcisme dans la *Pharsale*. — Héroïsme de Vultéius et de Scéva. — Arrogance de Pompée. — Caton, le vrai dieu de la *Pharsale*, dédaigne les oracles de Jupiter Ammon. Son apothéose. — La *Pharsale*, épopée stoïcienne. — Complexité et incohérence des idées religieuses de Lucain.

L'étude que nous venons de consacrer aux écrits philosophiques de Sénèque peut être considérée comme une préparation à l'intelligence de la *Pharsale*. Il y a, en effet, une étroite parenté entre les idées et les sentiments de Sénèque et, d'autre part, les tendances et les aspirations de Lucain, son neveu et son élève : l'éducation et l'hérédité ont fait du poète le complice et le continuateur du philosophe. Ils ont rompu l'un et l'autre avec la tradition et les dieux officiels de l'ancienne Rome, et nous retrouverons dans la

Pharsale la même liberté d'esprit et aussi la même incohérence que nous avons remarquées dans les écrits de Sénèque. Sous une forme différente, ils ont attaqué les mêmes problèmes, et Lucain a trouvé le moyen d'insérer dans son poème toutes les questions que son oncle avait agitées dans ses divers ouvrages : discussions philosophiques sur Dieu et la Providence, sur le destin et la divination, aperçus sur la fin du monde et la vie future, investigations plus ou moins scientifiques sur les phénomènes astronomiques et les météores, sans parler des incantations et des sortilèges de la magicienne Erichtho. La *Pharsale* est une sorte d'encyclopédie, et par ce côté du moins elle remplit une des conditions du poème épique, qui doit fournir à la postérité un tableau de la science et de la civilisation, des croyances et des superstitions du siècle qui l'a vu naître.

Mais Lucain s'est proposé avant tout de raconter la guerre civile entre César et Pompée, de ramener le poème héroïque aux proportions de l'histoire, et de substituer le merveilleux humain au merveilleux mythologique. On est parti de là pour dire que les dieux n'avaient rien à voir dans ce conflit, et que Lucain a bien fait de ne pas les amener sur la scène. Ils n'y paraissent pas, en effet, si ce n'est dans les intermèdes ; mais ils agissent de loin sur l'âme des

combattants, et la religion ne pouvait être complètement exclue de la *Pharsale*.

Quelque idée que l'on se fasse de l'épopée, dès lors qu'elle est la vivante peinture de l'humanité à un moment donné de son histoire, la religion doit y tenir une grande place; car, qu'on le veuille ou non, l'homme est un animal religieux, et ses relations avec l'Invisible font partie intégrante de sa vie intellectuelle et morale. A certaines époques, il est vrai, l'idée religieuse se transforme et semble s'éclipser. Dieu ne disparaît pas de la conscience, mais la parole humaine ne sait plus de quel nom l'appeler. On reconnaît l'inanité des symboles qui le représentaient jusque-là; on se met en quête de nouvelles formules, et, pour ne pas retomber dans l'anthropomorphisme, on essaie de se faire un dieu sans image : on l'appelle la Liberté, la Concorde, en attendant qu'on le fasse passer de l'ordre moral à l'ordre métaphysique, où il devient l'Un, l'Idéal, l'Absolu.

Lucain a précisément vécu à l'un de ces tournants de siècle, comme on dit aujourd'hui, à l'une de ces époques de fermentation morale et religieuse, où les esprits désabusés des anciennes croyances cherchaient aux sentiments confus qui les tourmentaient une expression nouvelle. Il a essayé de transporter dans le domaine de la poésie les idées qui avaient cours autour de lui,

et imbu des préceptes d'Epicure et de Zénon, de faire une épopée stoïcienne. C'était une tentative hardie et qui risquait fort de passer pour sacrilège. Elle ne semble pas cependant avoir provoqué de scandale, tellement la mythologie était discréditée. Les commotions politiques avaient ébranlé le culte national : l'homme s'était détaché de la cité pour vivre de sa vie propre, et demandait à la religion le secret de sa destinée. La séparation que le christianisme achèvera plus tard entre les attributions de l'État et les droits de la conscience individuelle commençait à s'opérer dans les écoles des philosophes. Lucain, qui les fréquentait, est un témoin de cette rénovation ; il reflète, avec la fougue et l'inexpérience de la jeunesse, les opinions et les sentiments des esprits cultivés de son temps.

Du commencement à la fin de son poème, il est obsédé par des préoccupations religieuses, et, bien qu'il ait renoncé à faire descendre les dieux de l'Olympe dans la mêlée où se jouaient les destinées du peuple romain, la religion occupe pour le moins dans la *Pharsale* une aussi grande place que dans l'*Enéide*. Mais c'est une religion d'un caractère tout différent. Les maximes stoïciennes et les conceptions naturalistes, qui se font à peine jour dans l'œuvre de Virgile, hantent constamment l'esprit de Lucain. Le destin qui domine les dieux de l'*Enéide* ne les

empêche pas de s'intéresser aux personnages qu'ils ont pris sous leur protection ni de prendre une part active aux événements qu'ils entravent ou favorisent de tout leur pouvoir. Dans la *Pharsale*, au contraire, leur personnalité disparaît derrière la puissance mystérieuse (*numen*) qui brise tout sur son passage : les dieux, *Superi, caelicolae,* se confondent avec la fatalité, *fatum, fortuna;* les riantes divinités que Virgile avait empruntées à Homère ont déposé leur brillante parure et ne sont plus que des symboles, de pures abstractions, des formes sans légende et sans vie. Le sentiment religieux persiste quand même, mais inquiet et douloureux, comme étouffé dans un cercle sans issue. Lucain n'est pas l'athée ni l'impie que Voltaire et beaucoup de critiques après lui ont essayé d'accréditer. La question, en tout cas, vaut la peine d'être examinée, et je demande à reviser le procès, pièces en mains.

I.

Et d'abord, il n'est pas vrai que Lucain ait complètement renoncé aux machines poétiques et improvisé de toutes pièces une œuvre absolument nouvelle. On ne rompt pas ainsi avec le passé; les habitudes de langage survivent aux

croyances, et les novateurs les plus hardis, qu'ils en aient ou non conscience, payent un large tribut à la tradition. Dans les parties accessoires et artificielles de son poème, dans les descriptions et les épisodes, Lucain se sert du même langage et des mêmes procédés que ses prédécesseurs. Il nous représente Phébus sur son char, Jupiter avec sa foudre, Neptune armé de son trident. Ce sont là des formules consacrées, des beautés poétiques ou banalités de convention, qui passent inaperçues et n'engagent en rien celui qui les emploie, pas plus que dans notre langage usuel les signes du Zodiaque ou certains noms des jours de la semaine qui ont une origine mythologique.

Pour n'en citer que quelques exemples, lorsque Lucain veut nous décrire les présages qui effrayèrent les Romains après le passage du Rubicon, il rivalise avec Virgile racontant à la fin du premier livre des *Géorgiques* les prodiges qui manifestèrent le deuil de la nature à la mort de César. « Les dieux menaçants remplirent de prodiges le ciel, la terre et les mers... Titan lui-même, lorsqu'il portait sa tête au plus haut de l'Olympe, cacha son char de feu sous de noires ténèbres, enveloppa l'univers dans l'ombre, et força les nations à désespérer du jour... Dans la Sicile, le farouche Vulcain ouvrit les bouches de l'Etna; et le feu ne monta pas vers le ciel, mais

du faîte incliné de la montagne tomba sur les flancs de l'Hespérie. La noire Charybde engouffra dans ses abîmes une mer de sang, ses chiens cruels aboyèrent des sanglots... Les dieux indigètes pleurèrent, et des gouttes de sueur inondant nos Lares, témoignèrent des maux dont Rome était travaillée... Les brutes font entendre des sons humains, les femmes enfantent des monstres qui épouvantent leurs mères, *matremque suus conterruit infans*... Pleines d'ossements, les urnes gémissent et les ombres s'approchent des vivants... Les mânes de Sylla se dressent au milieu du champ de Mars et rendent de sinistres oracles; près de l'Anio, les laboureurs s'enfuient à la vue de Marius qui lève sa tête de sa tombe entr'ouverte » (I, 522-583).

Dans cette description que j'ai singulièrement abrégée, Lucain renchérit sur son modèle. Au lieu de faire un choix parmi ces terribles présages, il les entasse pêle-mêle, comme s'il voulait enlever à d'autres l'occasion de briller après lui. De nouveaux pronostics, et non moins effrayants, éclatent à la veille de Pharsale. Le poète renouvelle sa description, renchérissant cette fois sur lui-même. « La Fortune ne manqua pas de révéler par des signes divers les malheurs qui devaient arriver. Comme les troupes de Pompée gagnaient la Thessalie, le ciel

s'arma tout entier pour les arrêter; la nue brisa ses foudres sous les yeux des soldats. Devant eux brillent des torches, d'immenses colonnes de feu, et la trombe dévorante que sillonnent les météores. Ils dégouttent de larmes, ces drapeaux qui seront jusqu'à Pharsale les drapeaux de Rome et de la patrie... Plusieurs crurent voir l'Olympe se heurter contre le Pinde, et l'Hémus s'engloutir dans des vallées profondes » (VII, 151).

Lucain ne craint pas de mêler à des événements réels et récemment arrivés des fables surannées et qui n'ont aucun rapport avec son sujet. C'est ainsi qu'au IVe chant il s'attarde à raconter le combat d'Antée et d'Hercule (IV, 593-660); plutôt que de passer sous silence la fable de Minerve Tritonide et les merveilles du jardin des Hespérides, il s'indigne contre les envieux qui disputent à l'antiquité ses prodiges et rappellent le poète à la vérité.

Invidus annoso famam qui derogat aevo
Et vates ad vera vocat (IX, 359).

Un peu plus loin, il raconte avec la même complaisance la légende de Méduse tuée par Persée : il sait qu'elle est mensongère, mais il ne peut résister au charme de la fiction.

Vulgata per orbem
Fabula pro vera decepit secula causa (IX, 622).

Sur les confins de la fable et de l'histoire, il y a place pour des épisodes qui tiennent le milieu entre la réalité et le merveilleux. Dans ce groupe on peut ranger la célèbre apparition de la Patrie à César, au moment où il s'apprête à franchir le Rubicon. « Une grande ombre lui apparaît, l'image de la patrie aux abois. Brillant au milieu de la nuit sombre, son visage est accablé de tristesse; de sa tête couronnée de tours, ses cheveux blancs tombent en désordre; debout, les bras nus, elle s'écrie d'une voix coupée de gémissements : « Où courez-vous, sol-« dats, où portez-vous mes enseignes? (I, 185-192).

Comme pendant de cette apparition, le poète nous montre au début du troisième chant l'ombre irritée de Julie, qui vient troubler Pompée dans son sommeil. « Fantôme d'épouvante et d'horreur, Julie, pâle et sortant de la terre béante, lui apparaît furieuse, debout sur son bûcher. » La nuit qui précéda la bataille de Pharsale, Pompée fut encore le jouet d'un songe. « Il crut se voir assis dans son théâtre, entouré d'un peuple innombrable, dont les cris d'allégresse portaient son nom jusqu'aux astres, et dont les applaudissements faisaient retentir à l'envi toute l'enceinte » (VII, 10-24).

Ce n'est pas de l'histoire, mais quelque chose d'approchant; dans les moments de crise il se

produit quelque chose de semblable. Il n'est pas impossible que César, malgré sa froideur habituelle, ait, à la tombée de la nuit, comme entrevu le spectre des calamités qu'il allait déchaîner sur la patrie. On comprend de même que Pompée ait été poursuivi par le souvenir de ses anciennes prospérités, et qu'au milieu d'un sommeil agité il ait revu l'ombre irritée de son épouse, ou que dans un moment d'abattement il se soit dédommagé en rêve des tristesses du présent par le spectacle de ses triomphes passés. Malheureusement le poète est trop perspicace, et il ne nous épargne aucune des réflexions que tout lecteur avisé pourrait faire de lui-même. « Peut-être, dit-il, après avoir raconté le dernier songe de Pompée, peut-être au déclin de son bonheur, son âme, inquiète de l'avenir, aimait-elle à se rejeter vers les jours heureux du passé ; peut-être les prophéties du sommeil, qui déguisent d'ordinaire la vérité sous des apparences trompeuses, lui apportaient-elles le présage de quelque grande affliction ; ou bien à cet homme condamné à ne plus revoir les murs de la patrie la Fortune voulait-elle montrer Rome une dernière fois. »

Le procédé est visible dans ces épisodes que le poète multiplie et prolonge au delà de toute mesure. Cette part faite à la fantaisie et à la fâcheuse érudition du poète, le moment est

venu de voir Lucain aux prises avec son sujet et d'examiner les sentiments religieux ou impies que lui suggèrent les péripéties de la lutte entre César et Pompée.

Voltaire, qui a le tort de méconnaître la part de fiction et d'imitation qui se trouve mêlée au récit de la *Pharsale*, a très bien compris que Lucain ne pouvait pas faire intervenir les dieux dans les tragiques événements qu'il a chantés dans son poème. « La proximité des temps, la notoriété publique de la guerre civile, le siècle éclairé, politique et peu superstitieux où vivaient César et Lucain, la solidité de son sujet, ôtaient à son génie toute liberté d'invention fabuleuse[1]. »

Cependant le poète aurait pu, sans trop s'écarter de l'histoire, faire discrètement intervenir Vénus, dont César se vantait d'être le petit-fils, et sans les commettre dans la mêlée, nous montrer les dieux assistant de loin à ce terrible conflit et manifestant leur sympathie par des prodiges. Le sceptique César n'a pas craint de raconter dans les *Commentaires de la guerre civile* (III, 105) les prodiges qui eurent lieu en différents endroits le jour de la bataille de Pharsale. Mais l'emploi de ce merveilleux demandait une délicatesse de touche et une discrétion dont

1. *Essai sur la poésie épique.*

Lucain était incapable, et il a bien fait d'y renoncer.

Dès le début, Lucain rompt ouvertement avec les habitudes traditionnelles. Ce n'est pas la Muse, ni Apollon, ni Bacchus qu'il invoque, mais Néron, le nouveau dieu, dont il vient de faire une honteuse apothéose. Ce n'est pas la colère de Junon, ni son antipathie contre Vénus et son protégé, comme dans l'*Énéide*, qui ont déchaîné la guerre civile, mais la rivalité de César et de Pompée et la corruption du peuple romain. Les dieux cependant ne sont pas étrangers à cette catastrophe, et le poète allègue comme première cause de ce terrible conflit le fatal enchaînement des destins, la chute inéluctable de tout ce qui est élevé, le terme infranchissable mis par les dieux aux grandes prospérités :

> *Invida fatorum series, summisque negatum*
> *Stare diu* (I, 70).
> *In se magna ruunt : laetis hunc numina rebus*
> *Crescendi posuere modum* (81).

La nécessité stoïcienne apparaît nettement dans ce passage; les destins et les dieux, *fata*, *numina*, sont des expressions équivalentes. Lucain restera fidèle à cette théologie dans tout le cours de son poème, ce qui ne l'empêche pas de faire parfois appel aux dieux officiels pour se conformer à la situation de ses personnages.

C'est ainsi que César, sous le coup de l'émotion que lui a causée le fantôme de la patrie, invoque le dieu du Capitole et Jupiter Latial, les foyers de Vesta et la divinité de Rome (I, 195). Le Rubicon franchi, les dieux de Rome disparaissent et César se livre à la fortune et s'abandonne au Destin (I, 225). Un peu plus loin, il associe les dieux et la Fortune (309); il se dit fort de leur appui parce que sa cause est juste (349). Moins respectueux, l'un de ses partisans, Lélius, déclare qu'il est prêt à dépouiller les dieux et à mettre le feu aux temples si César l'ordonne, César, le suprême arbitre du nom romain (378).

Le temps n'est plus où un Pindare et un Hérodote se faisaient une loi de passer sous silence tout ce qui pourrait porter atteinte à la majesté des dieux; on a fini par démasquer tout ce qu'il y avait de choquant dans leur légende. Déjà le pieux Virgile s'était étonné de l'implacable rancune de Junon et n'avait pas craint d'infliger des épithètes désobligeantes aux dieux qui poursuivaient son héros. Maintenant qu'un nouvel ordre de choses a dénoué le faisceau des anciennes institutions, tout est remis en question; les dieux eux-mêmes n'échappent pas aux invectives des novateurs. On les prend à partie, on leur demande compte de leur administration, on va jusqu'à mettre leur existence en doute, et ils ne trouvent grâce devant les philosophes qu'à la

condition de s'identifier avec le Destin, le dieu suprême, dont ils ne sont que les symboles. Ils sont ramenés à leur rôle de forces naturelles, *numina;* la vieille religion romaine renaît sur les débris de la mythologie grecque.

Lucain se fait naturellement l'interprète de ces idées nouvelles et s'inspire des sentiments qu'il a puisés dans son éducation. En présence des graves événements qu'il raconte, il s'inquiète de leurs causes, il se demande si les dieux s'occupent du monde : il ne sait qu'en penser et abonde habituellement dans le sens du fatalisme stoïcien. Mais lorsqu'il fait trêve à ses réflexions philosophiques, lorsqu'il entre dans l'âme des personnages qu'il met en scène et se laisse envahir par les passions qui les agitent, il leur prête un langage religieux, il nous les dépeint les mains levées vers le ciel pour implorer ou pour maudire, faisant toujours appel aux habitants du ciel, aux *Superi* ou au *fatum*, à la divinité, quelle qu'elle soit, que les hommes ne peuvent s'empêcher de mêler à leurs affaires. Les plus violents rendent grâce aux dieux dans la bonne fortune, les plus résignés leur demandent justice dans la mauvaise, quelquefois même ils s'emportent jusqu'au blasphème. Le désespoir les précipite alors dans l'impiété, leur âme en détresse perd un moment le sentiment de sa responsabilité; mais d'ordinaire ils ne tardent

pas à revenir à de meilleurs sentiments. Il ne suffit pas à Lucain de faire parler ses personnages, il épouse leur querelle; affolé par l'excès de leur malheur, il s'arrête souvent pour récriminer en son propre nom.

Il serait trop long d'enregistrer ici tous les témoignages que les acteurs de ce grand drame ont rendus à la divinité. Qu'il me suffise de rapporter à côté des réflexions du poète les paroles les plus significatives des deux principaux personnages. Nous avons déjà vu César osciller entre le culte des dieux romains et celui de la Fortune. Pompée, de son côté, se prévaut de la faveur des dieux : « Remercions-les, dit-il à ses soldats; nous avons reçu les premiers outrages de la guerre, César a commencé le crime, *Di melius* » (II, 537). « Les dieux veulent que son nom se joigne à mes trophées (555). » « Sera-t-il vainqueur du Sénat? Non, Fortune, tu n'es pas si aveugle, ou rien ne te ferait rougir (566). » Le poète intervient à son tour, et, s'adressant à la Fortune : « Laisse-le quitter l'Italie que tu ne lui permets pas de garder, à peine les destins y consentent (699) »; puis apostrophant Pompée : « Tes destins sont bien changés depuis le jour où tu poursuivais les pirates sur toutes les mers; lasse de tes triomphes, la Fortune t'a abandonné... Les dieux n'ont pas voulu te priver d'un tombeau dans ta patrie; mais en condam-

nant les sables de Pharos à recevoir tes cendres, ils font grâce à l'Hespérie. Fortune, cache ton forfait à l'extrémité du monde, et que Rome soit pure du sang de son Pompée! (725). »

Pendant que Pompée s'enfuit, César s'approche de Rome : « Te voilà donc, sanctuaire des dieux, s'écrie-t-il; tes braves t'ont délaissé sans livrer bataille. Les dieux soient loués, *Di melius!* » (III, 91). De Rome, César se rend à Marseille, et ses soldats, fascinés par son audace qui avait porté le fer dans la forêt sacrée, se prononcent pour lui contre les dieux (438). « A la vue de ce sacrilège, les peuples de la Gaule gémissent, la ville assiégée s'en réjouit. En effet, qui pourrait croire qu'on outrage impunément les dieux? Mais, ajoute le poète, la Fortune laisse en paix bon nombre de criminels, et les dieux n'ont de colère que contre les misérables (446). » Lucain ne peut faire un pas ni apprécier un événement sans mettre les dieux en cause. Tout à l'heure il les insultait à Marseille, il les invoque maintenant en Espagne. Lorsqu'il voit que César est sur le point d'atteindre Pétreius, il conjure Jupiter de lâcher dans les airs toutes les cataractes du ciel, et Neptune d'empêcher les flots déchaînés de rentrer dans leur lit (IV, 110). Au moment où les deux armées vont en venir aux mains, il supplie la Concorde de venir à leur secours :

Nunc ades, æterno complectens omnia nexu,
O rerum, mixtique salus, concordia, mundi (189).

En Afrique, il ne peut souffrir que les Césariens succombent sous les coups des Numides et il prie les dieux de ne pas faire servir le massacre des Romains au triomphe de Pompée. La mort de Curion, qui après avoir vendu sa patrie sert de pâture aux oiseaux de la Libye, lui inspire une réflexion que Tacite reproduira au début de ses *Histoires*[1] : « Rome serait heureuse si les dieux avaient autant de souci de sa liberté que de sa vengeance » (IV, 807).

Il y a des maux inévitables que les dieux eux-mêmes ne peuvent empêcher, et c'est bien vainement qu'Appius est allé consulter l'oracle de Delphes (V, 229). Un peu plus loin, le poète donne à entendre que les hommes ont tort d'attribuer aux dieux des succès qui sont le résultat de leurs propres efforts. Les soldats de César se révoltent : « Il met, disent-ils, nos exploits sur le compte de la fortune; qu'il sache que nous sommes son destin. En vain, César, tu espères tout de la complaisance des dieux, tes soldats irrités te commandent la paix (293). » Mais César réprime leur arrogance et les écrase de son mépris. « Pensez-vous donc avoir pesé de quelque poids dans ma fortune? Non, jamais les dieux n'ont humilié leur providence

1. Tacite, *Hist.*, I, 3.

jusqu'à s'occuper de votre mort ou de votre vie. Le mouvement des chefs vous emporte; le genre humain vit pour un petit nombre :

Humanum paucis vivit genus (343).

César s'exalte et gourmande Antoine qui, par ses lenteurs, retarde les dieux et les destins (482). Dans son impatience, il croit que c'est lui, César, qui manque aux dieux, tandis que leur faveur ne lui manque pas, et, l'imprudent, il va de lui-même affronter, dans l'ombre de la nuit, ces vagues qu'on n'ose franchir à son ordre (499). Et pour rassurer son pilote : « Tu ne sais pas, dit-il, qui tu portes. C'est un homme que les dieux n'abandonnent jamais, et dont la Fortune n'a pas bien mérité quand elle ne prévient pas ses désirs (581). » Son infatuation redouble quand il voit les flots près de le submerger. « Les dieux ont-ils donc tant de peine à m'abattre qu'il leur faille assiéger par une telle tempête la frêle barque où je suis assis? Si le sort réserve à la mer et refuse aux combats l'honneur de mon trépas, ô dieux! j'accepte sans trembler la mort que vous m'envoyez (654). »

Après de longs retards, les deux rivaux sont en présence, et les dieux contemplent leurs deux gladiateurs :

Parque suum videre dei (VI, 3).

César appelle de tous ses vœux l'heure fatale qui va décider de sa fortune. Après un premier combat près de Dyrrachium, il abandonne cette contrée dont les dieux lui sont contraires et passe en Thessalie avec les débris de son armée (314). Les amis de Pompée lui conseillent de revenir à Rome; il s'y refuse par piété autant que par patriotisme, ne voulant pas, dit-il, que les temples deviennent une arène et le Forum un champ de bataille (324). Il suit César en Thessalie. Cicéron lui reproche de différer le combat et de ne pas avoir confiance dans les dieux. Pompée reconnaît dans son langage un piège des dieux et voit que les destins lui sont contraires. Il s'y abandonne cependant, mais à l'avance il rejette sur eux la responsabilité du désastre qui l'attend. « Fortune, tu m'avais confié les destinées de Rome, je te les remets plus brillantes; veille sur elle dans les hasards de Mars. La guerre ne sera ni le crime, ni la gloire de Pompée. César, tes vœux impies l'emportent auprès des dieux » (VII, 85-110).

Plein de confiance, au contraire, César invoque et remercie les dieux : « Jamais, dit-il à ses soldats, jamais je n'ai vu les dieux m'offrir de si grandes choses, jamais je ne les ai vus si près de moi. Dieux du ciel, abaissez vos regards sur la terre et prenez souci de nos discordes; donnez-moi la victoire (297). »

La Fortune n'a élevé Rome que pour lui montrer la grandeur de sa chute; le jour fatal est arrivé. C'est alors que la fureur du poète éclate et qu'il profère cet horrible blasphème : « Non, sans aucun doute, il n'y a pas de dieux qui veillent sur nous; les siècles sont emportés par l'aveugle hasard, et c'est un mensonge de faire régner Jupiter :

Sunt nobis nulla profecto
Numina; cum caecco rapiantur secula casu,
Mentimur regnare Jovem (VII, 445).

Il n'y a pas de dieux qui prennent soin du monde, *mortalia nulli sunt curata deo.* Nous serons vengés de ce désastre, autant qu'il est permis à la terre de se venger du ciel; les guerres civiles feront des *divi* égaux aux dieux de l'Olympe; il y aura des mânes qui porteront la foudre, qui seront couronnés de rayons et d'astres, et dans les temples des dieux Rome jurera par des ombres. » Cette énergique protestation d'une conscience mal éclairée contre le désordre provisoire des choses humaines rappelle la non moins énergique profession de foi du vieil Ennius, lorsqu'il fait dire à son Télamon : « Il y a des dieux, habitants du ciel, je l'ai dit et je le dirai toujours, mais ils n'ont pas souci, je pense, du genre humain. S'ils s'en mêlaient, le bonheur serait pour les bons, le malheur pour les méchants, ce qui n'est pas. »

Cet accès de rage impie s'apaise aussitôt; Lucain se rétracte et fait amende honorable. Il oublie que les dieux sont indifférents et les conjure de châtier Crastinus après sa mort (470). Il nous montre Pompée s'adressant aux dieux qui semblaient l'avoir abandonné et cherchant dans ses vœux une consolation à son malheur (657). Il attribue la fuite de son héros à la volonté des destins qui ordonnent qu'il périsse sous les yeux de son épouse (675), et lui persuade que sa défaite est un bienfait des dieux : *Crede deis... Vincere pejus erat.* L'incrédule César s'émeut lui-même au souvenir des traditions qui ont consacré le sol de Troie; il invoque les dieux des tombeaux, les Lares d'Énée, son aïeul, et promet de restaurer leur culte (IX, 990).

D'esprit très mobile, le poète passe subitement de la confiance la plus aveugle au plus violent désespoir, de la prière à l'imprécation. Gâté par la déclamation et les exercices d'école, il étale toutes les ressources de son génie et expose avec complaisance toutes les idées que suscitent les faits qu'il raconte; il s'enivre de ses propres paroles, l'objet de sa passion devient chose secondaire, le cliquetis des mots et la sonorité du rythme absorbent toute son attention. C'est affaire aux critiques de démêler sa vraie pensée au milieu de ses brillantes divagations[1]. Il leur

1. En réalité, la religion de Lucain, comme celle du plus

est permis de n'être pas d'accord; mais, lorsqu'on y regarde de près, on voit qu'en somme tout finit par s'arranger, que Lucain se résigne à la volonté divine et ne doit pas être rangé parmi les athées. Ainsi, après avoir maudit la Fortune et outragé les dieux qui ont trahi Pompée, après avoir dépeint sa mort ignominieuse et le triste sort réservé à ses restes, il finit par en prendre son parti. Il reconnaît qu'il vaut mieux pour la gloire de son héros que son tombeau soit ignoré et que sa poussière se disperse. « Un jour viendra où l'on ne croira plus qu'une étroite pierre ait couvert sa cendre, et l'Egypte, dans ses fictions, redira au sujet de sa sépulture, aux peuples à venir, ce que la Crète raconte du tombeau de Jupiter (VIII, 869-873).

grand nombre, offre un singulier mélange de respect et d'effroi, de soumission et de révolte, d'abattement et d'exaltation. Ce qui parfois l'a fait accuser d'athéisme, c'est la façon plus que cavalière dont il en use avec les dieux. Il est évident que celui qui aujourd'hui tiendrait un pareil langage passerait à bon droit pour un impie. Mais il ne faut pas oublier ce qu'étaient les dieux du paganisme, surtout à l'époque de Lucain. C'étaient des symboles et de grossières représentations de la puissance universelle : on tremblait devant le destin, mais on se mettait à l'aise avec les dieux de la fable. Ils étaient taillés à la ressemblance de l'homme, et les plaisanteries saugrenues d'un Aristophane ou d'un Lucien ne tiraient pas à conséquence. Les Romains, gens plus graves, voyaient les choses d'un air plus tragique, et quand le triomphe de l'iniquité était par trop exorbitant, ils s'emportaient contre les représentants de la divinité et niaient la Providence. Leurs gestes et leur langage étaient tout à fait irrespectueux, mais leur impiété ne s'attaquait pas habituellement à l'existence de la divinité.

Cette interprétation est assurément la plus favorable qu'on puisse donner de l'attitude et des sentiments religieux de Lucain. Reste à savoir si elle est juste. Une chose inquiétante, c'est que les pensées les plus graves en apparence sont mêlées à des aberrations et à des fictions d'un autre monde. Jusque dans ses imprécations, Lucain reste imprégné de souvenirs mythologiques. Il ne se contente pas de dire que le règne de Jupiter est une chimère, il le prouve par des arguments empruntés à la fable. « Quoi ! la foudre à la main, Jupiter contemplera du haut du ciel les massacres de la Thessalie... Il a répandu la nuit sur la tête de Thyeste et condamné les murs d'Argos à des ténèbres soudaines ; et quand aux champs de la Thessalie, tant de frères, tant de pères s'arment du même couteau, Jupiter leur enverra le jour ! »

Cet attirail mythologique dont il ne peut se dépêtrer et le ton déclamatoire de Lucain ont fait douter de sa sincérité. Mais où en serions-nous si l'exaltation et le mauvais goût excluaient la bonne foi ? Que deviendraient l'éloquence et la poésie aux époques de décadence ? Ne serait-il donc permis qu'aux esprits parfaitement équilibrés d'avoir de bons sentiments ? Non, ce serait trop cruel, et il est aussi sage de croire à la sincérité de Lucain, lorsque son imagination s'échauffe, qu'à celle de ses détracteurs, lorsque leur esprit s'irrite.

II.

La théologie de Lucain est très complexe. Il n'est pas seulement religieux, il est superstitieux. Ce qu'il enlève au culte officiel est largement compensé par le crédit qu'il accorde aux superstitions populaires ; au merveilleux céleste et mythologique il substitue le merveilleux macabre et infernal. Pour ne pas compliquer l'exposition qui précède, nous avons laissé de côté les hors-d'œuvre que le poète a consacrés à l'*expiation* des prodiges, à la pythie de Delphes et aux incantations de la magicienne Erichtho. Ils tiennent une grande place dans la *Pharsale*, et pour nous faire une idée exacte des conceptions religieuses de Lucain, nous sommes obligés de le suivre jusque dans ses écarts.

Après avoir raconté les tristes prodiges qui signalèrent le début de la guerre civile, il décrit longuement les cérémonies expiatoires qui devaient en détourner les effets. On eut d'abord recours aux devins d'Etrurie. Arruns, le plus âgé d'entre eux, lisait l'avenir dans les avertissements de la foudre, dans le vol des oiseaux et dans les entrailles des victimes. Il ordonna une procession autour de la ville, à laquelle prirent part les pontifes et les vestales, rassembla les débris de la foudre et les déposa dans un lieu

sacré, puis il immola un taureau choisi, dont les entrailles furent aussitôt envahies par les dieux infernaux. Les prédictions de l'astrologue Figulus ne furent pas moins sinistres. « Ou le globe n'a pas de loi, dit-il, et roule, triste jouet du hasard, dans l'espace éternel ; ou, si le destin le guide, le temps est venu de cette désolation qui menace Rome et la race humaine. » Une matrone, inspirée par Apollon, s'élance comme une bacchante au milieu de la ville et prédit les mêmes calamités (I, 579-689).

Emu de la colère du ciel, qui se donne ainsi libre carrière, Lucain interpelle le roi de l'Olympe et lui demande pourquoi il ajoute aux douleurs humaines cette autre inquiétude qui nous fait lire les désastres futurs dans de funestes présages. Il se demande à lui-même si le père des choses, lorsqu'il reçut la matière informe et sortant de la fournaise, a soumis le monde à des lois immuables, ou si, au contraire, tout n'est pas un jeu du hasard, et il supplie Jupiter de fermer l'avenir à notre curiosité impatiente et de permettre l'espérance à l'homme qui souffre (II, 1-15).

Il semble bien, d'après ce passage, que Lucain, partageant en cela les préjugés de ses contemporains, croyait à la réalité des présages et à la vérité des oracles. Le monde était en proie à la superstition : depuis qu'on niait les dieux, on se

laissait effrayer par les puissances mystérieuses de la nature. Les prodiges, au dire de Cicéron, troublaient l'âme de Pompée [1]. César, tout incrédule qu'il était, s'adonnait à des pratiques superstitieuses. Pline l'Ancien rapporte qu'après un premier accident de voiture, le dictateur César ne manquait jamais, dès qu'il était assis en voiture, de répéter trois fois une certaine formule qui devait assurer la sécurité de son voyage, précaution, ajoute-t-il, qui est aujourd'hui d'un usage universel [2]. D'ailleurs, à toutes les époques, l'homme s'est incliné sous les menaces du ciel, *mortalia corda per gentes humilis stravit pavor* [3], et les perturbations de la nature ont toujours été pour lui un avertissement, un rappel au sentiment de sa faiblesse et de sa dépendance, et il n'y a pas d'événement considérable qui n'ait été pressenti par l'imagination populaire. Les historiens comme les poètes ont raconté une foule de prodiges, Tite-Live et Tacite aussi bien que Virgile et Lucain.

Cependant, quand ces prodiges dépassent toute vraisemblance, tels que les ruisseaux de sang que l'on vit couler avant la bataille de Pharsale, Lucain se demande si ce sont de vrais miracles ou des visions de la peur.

1. Cicéron, *De div.*, II, 24.
2. Pline, *Hist. nat.*, XXXVIII, 4
3. Virgile, *Géorg.*, I, 330.

Jam dubium monstrisne deum nimiove pavori
Crediderint.

« Après tout, ajoute-t-il, qu'y a-t-il d'étonnant que ces peuples, qui allaient voir leur dernier jour, fussent agités de craintes prophétiques, s'il a été donné à l'homme de pressentir l'avenir ? » (VII, 180.) Il commente ensuite la prédiction d'un augure qui, assis sur les monts Euganéens, près du Timave, s'était écrié que le jour fatal de Rome était arrivé, et il conclut en disant : « Ce qu'il y a de certain, c'est que la nature fit le jour de Pharsale si différent des autres jours, que si partout l'homme avait su comprendre les signes nouveaux du ciel, de tous les points du monde on aurait vu Pharsale » (VII, 192-204).

Tout en croyant à la réalité de certains prodiges, Lucain n'avait qu'une faible foi dans l'art de la divination. En revanche, il a pleine confiance dans l'oracle de Delphes, et déclare que « le plus grand malheur de son siècle est d'avoir perdu ce bienfait des dieux ; le sanctuaire de Delphes est muet depuis que les rois craignent l'avenir et défendent aux dieux de parler » (V, 112). Sa foi n'est pas aveugle, et il essaie d'en donner les raisons. Il ne sait pas si le dieu qui a daigné descendre dans cette prison souterraine, pour se mettre en contact avec l'homme, se contente de révéler l'avenir ou bien si sa parole le détermine, mais, s'inspirant du pan-

théisme stoïcien, il est porté à croire qu'une partie de l'universelle essence de Jupiter s'échappe des antres de Cirrha, et, s'étendant jusqu'aux astres, communique avec le dieu de la foudre.

Quoi qu'il en soit, le poète a compris qu'on ne peut voir Dieu impunément, et il a trouvé de belles paroles pour exprimer l'effet de l'enthousiasme prophétique : « Dès que le dieu est descendu dans le cœur de la prêtresse, une mort prématurée est la peine ou la récompense de cette divine hospitalité :

Si qua deus sub pectora venit
Numinis aut poena est mors immatura recepti
Aut pretium.

La machine humaine est trop fragile pour supporter ces transports; elle chancelle, et l'âme se brise au souffle divin » (V, 116-120).

Appius a quitté le camp de Pompée pour venir consulter la Phébade. Phénomoé (c'est son nom), sachant le sort qui l'attend, veut se soustraire à l'inspiration : son client tient bon et la force à monter sur son trépied. Ici Lucain entre de nouveau en lutte avec Virgile, qui nous a laissé un si beau portrait de la sibylle de Cumes; mais il dépasse toute mesure et fait de la pauvre pythonisse une vraie convulsionnaire. Elle écume de rage et pousse des hurlements. Elle cède enfin au dieu qui la domine, et, comme il arrive d'or-

dinaire, elle donne une réponse dont le sens équivoque échappe à Appius. « Tu échapperas, lui dit-elle, aux dangers de cette guerre funeste, et seul tu trouveras le repos dans un large vallon sur la côte de l'Eubée » (194). Il devait, en effet, y reposer, mais dans un tombeau ; la mort seule pouvait le mettre à l'abri des calamités publiques.

La Phébade aurait pu en dire davantage, mais Apollon lui ferma la bouche. Il ne lui permet pas d'annoncer tout ce qu'il lui révèle. La prédiction accomplie, il verse l'oubli dans son cœur et lui ravit les secrets du ciel. Mais comment supporter les lueurs blafardes de notre globe quand on a été baigné dans la lumière divine ? A peine revenue à elle-même, la prêtresse expire (224).

Bien que véridiques, les oracles d'Apollon sont enveloppés de voiles. Puisque les dieux du ciel ne veulent pas se prononcer, Lucain va faire parler les dieux des enfers.

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo[1].

« Si je ne puis fléchir les dieux du ciel, je soulèverai les enfers. » C'est le langage que Virgile prête à Junon, servant encore ici de modèle à Lucain, car il y a plus d'un trait de ressem-

1. Virgile, *Énéide*, VII, 312.

blance entre la furie Alecto et la sorcière Erichtho. Il avait déjà esquissé le portrait d'une magicienne au IVe chant de l'*Énéide* (484-491), lorsqu'il nous représentait Didon recourant, pour calmer son désespoir, à la prêtresse Massylienne qui, par ses enchantements, pouvait changer dans les cieux la marche des astres et évoquer les Mânes pendant la nuit. On connaît aussi les imprécations d'Horace contre Canidie[1] et les maléfices de la Médée d'Ovide[2]. Mais ce qui n'était qu'un jeu d'esprit chez ces deux poètes devient pour la sombre imagination de Lucain l'objet d'un véritable cauchemar. Les temps avaient changé : au scepticisme railleur et insouciant des contemporains d'Auguste, à la négation des dieux du ciel avaient succédé l'inquiétude religieuse et la croyance aux puissances infernales. Pline l'Ancien nous apprend que Néron s'adonnait avec passion aux pratiques de la magie[3]. Quant à Lucain, on sent qu'il était en proie aux terreurs superstitieuses dont il a fait un si lugubre tableau. Son talent, brutal et excessif, était en harmonie avec l'horreur de son sujet et les temps troublés où il a vécu. Les pratiques sanglantes et les conjurations infernales de la Thessalienne Erichtho convenaient mer-

1. Horace, *Epodes*, V.
2. Ovide, *Métam.*, VII.
3. Pline, *Hist. nat.*, XXX, 5.

veilleusement aux monstruosités du siècle de Néron.

La même curiosité qui avait poussé Appius vers le sanctuaire de Delphes entraîne Sextus, indigne fils du grand Pompée, vers la caverne de l'horrible Thessalienne. Après avoir protesté contre cette sacrilège démarche et constaté la puissance de la magie, Lucain se demande, comme toujours (car chez lui le philosophe est inséparable du poète et le disciple de Zénon contrarie à chaque instant l'élève du Parnasse), il se demande quelle force contraint les dieux d'obéir à des formules et de céder au pouvoir des herbes magiques. « Leur obéissance est-elle volontaire ou forcée ? Les magiciennes doivent-elles leur empire à un culte secret ou à des menaces inconnues ? Leurs enchantements ont-ils prise sur tous les dieux, ou sur l'un d'eux qui contraint le monde, comme il est contraint lui-même ? A quelle force obéit cette lune qui descend du ciel malgré elle, et qui vient aux pieds de la magicienne écumer sur l'herbe ? » (VI, 492-506.)

Le poète fait ensuite le portrait de la sombre Hémonide. « Il lui est interdit de montrer sa tête sépulcrale dans aucune cité et dans aucun foyer domestique ; elle habite les tombeaux vides et chasse les ombres pour dormir sur leurs couches, prêtresse chère aux dieux de l'Erèbe.

Initiée aux assemblées des Mânes, elle connaît les demeures du Styx et les arcanes de l'infernal Pluton ; ni les dieux ni sa vie mortelle ne s'y opposent. La face de l'impie est empreinte d'une hideuse maigreur que n'ont jamais vue les clartés du jour. Les pâleurs du Styx pèsent sur son front terrible qu'ombragent des cheveux en désordre » (VI, 509-518). Je vous fais grâce des détails répugnants où le poète nous montre l'immonde nécromancienne s'acharnant sur les cadavres dont elle fait sa pâture habituelle. Phénomoé n'était qu'une bacchante, Erichtho est un vampire.

Flattée des compliments que lui adresse Sextus, la magicienne choisit parmi les morts de la veille le cadavre d'un jeune homme et l'entraîne dans l'antre d'une montagne, au fond d'un immense rocher, sanctuaire maudit de l'infernale Hémonide. Dans le sein du mort qu'elle a ouvert par de nouvelles blessures, elle verse ses horribles poisons, l'écume lunaire, la lave du chien hydrophobe, les viscères du lynx, la vertèbre noueuse de l'hyène, la moelle d'un cerf nourri de serpents. « Alors sa voix, plus puissante que tous les charmes pour évoquer les dieux de l'enfer, fait d'abord entendre des murmures confus, discordants, étrangers à la parole humaine ; c'est tout ensemble l'aboiement du chien, le hurlement du loup, le cri chevrotant

du hibou et la plainte nocturne de l'orfraie, le rugissement du lion mêlé au sifflement du serpent, le bruissement du flot qui se brise contre l'écueil, le mugissement de la forêt et le fracas du tonnerre qui déchire la nue. Tous ces sons divers se confondent en un seul » (687-694).

Puis la parole de l'enchanteresse descend au gouffre du Tartare pour invoquer les puissances ténébreuses, et, comme l'ombre du mort gisant à ses pieds hésite à rentrer dans son odieuse prison, elle frappe avec une couleuvre vivante le cadavre immobile, elle hurle après les Mânes, et d'une voix formidable : « Tisiphone, et toi Mégère, peu soucieuse de mes cris, votre fouet vengeur ne chasse pas de l'Erèbe cette âme rebelle ! Prenez garde, chiennes de l'enfer, que je vous appelle par vos vrais noms ; que rendues à la terre je vous y abandonne ; que je vous poursuive à travers les bûchers, les sépulcres ; que je vous chasse des tombeaux et vous écarte de toutes les urnes... M'obéissez-vous ? ou faudra-t-il que j'appelle celui dont la terre n'entend jamais le nom sans frémir, celui qui voit la Gorgone face à face, qui de son fouet châtie Erinnys tremblante, qui habite les profondeurs du Tartare où votre œil ne saurait atteindre ? » (VI, 730-750.)

Aussitôt le sang figé se réchauffe, et morne, le visage baigné de larmes, le cadavre parle en

ces termes : « Je n'avais pas encore vu les trames douloureuses des Parques quand tu m'as rappelé des bords du gouffre silencieux. Mais ce que j'ai pu savoir de toutes les ombres, c'est qu'une effroyable discorde agite les Mânes romains, et que les armes impies ont troublé le repos des enfers. Quelques-uns des chefs ont quitté les Champs-Elysées, d'autres, les tristes rives du Tartare; ce sont eux qui ont révélé ce que préparaient les destins. Les ombres heureuses portaient le deuil sur leur visage; j'ai vu les Décius, le fils et le père, victimes expiatoires des combats, et Camille et les Curius pleurer; j'ai vu Sylla se plaindre de toi, Fortune! Scipion donne des larmes à son fils qui va périr sur les plages de la Libye; Caton l'Ancien, l'ennemi de Carthage, pleure le sort de son petit-fils, qui refuse de vivre sous un maître. Toi seul, qui fus le premier de nos consuls après avoir chassé nos tyrans, je t'ai vu te réjouir, ô Brutus, au milieu des âmes pieuses. Brisant sa chaîne, Catilina bondit menaçant, et avec lui les féroces Marius et les Céthégus au bras nu. J'ai vu se réjouir les idoles du peuple, les Drusus et les Gracques, législateurs sans mesure, sublimes audacieux... Emporte avec toi cette consolation, jeune homme; les Mânes attendent au milieu d'eux ton père et les tiens; ils réservent une place à Pompée dans la région la plus sereine

des enfers. Qu'il n'envie pas la gloire de quelques années de plus! Bientôt viendra l'heure qui confondra tous les chefs rivaux. Hâtez-vous de mourir; de vos humbles bûchers descendez, fiers de vos grandes âmes, et foulez aux pieds les mânes de ces dieux de Rome.

Nec gloria parvae
Sollicitet vitae : veniet, quae misceat omnes
Hora duces. Properate mori, magnoque superbi
Quamvis et parvis animo descendite bustis,
Et Romanorum manes calcate Deorum.

De qui les flots du Nil, de qui les flots du Tibre baigneront-ils la cendre? Voilà ce qui s'agite; entre les chefs il n'y a lutte que pour les funérailles » (VI, 776-812).

Je me suis fait un devoir de transcrire en grande partie ce beau passage où Lucain rivalise dignement avec Virgile, évoquant par avance devant Énée les âmes de ses descendants[1], et prélude aux foudroyantes paroles que Bossuet fera retentir devant le cercueil des grands sur la vanité des ambitions humaines.

Érichtho, par ses incantations, arrache aux dieux leur secret; elle commande même aux destins, mais dans une sphère restreinte. Elle a prévenu Sextus qu'elle avait le pouvoir de prolonger une existence dont les astres pressent

1. *Enéide*, VI, 752-892.

la fin, comme aussi d'interrompre le cours d'une vie qu'ils voudraient prolonger jusqu'à la vieillesse. Mais il est une chaîne qui lie, dès l'origine du monde, les grandes révolutions, et l'ordre universel est ébranlé si l'on prétend y rien changer. Le monde est sous le coup d'un même destin, et la Fortune l'emporte sur toutes les magiciennes de Thessalie (VI, 607-615).

III.

Placé entre l'indifférence des dieux qui le désespère et le génie malfaisant des puissances infernales qui l'effraye, l'homme n'a plus qu'à se replier sur lui-même et à rassembler toutes ses forces pour tenir tête à la fortune. La liberté et la vertu sont inviolables, et le destin trouve en face de lui la force indomptable de l'homme courageux. Ces énergies qui résident au fond de l'âme passent désormais au premier plan dans la *Pharsale* et triomphent des forces conjurées du ciel et des enfers. Mais qui ne voit que diviniser les vertus humaines c'est du même coup déifier l'homme? Nous atteignons ainsi une nouvelle source de merveilleux dans le poème de Lucain : sur les débris du polythéisme il a dressé un piédestal au sage, vainqueur de la fortune et des dieux, et des divini-

tés allégoriques, la Liberté, la Vertu, la Concorde s'établissent sur les autels des dieux morts.

Ce merveilleux d'un nouveau genre éclate dès le début du poème dans ce vers d'une insolence superbe, où Caton à lui seul contrebalance tous les dieux :

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni (I, 128).

« Le vainqueur eut pour lui les dieux, mais le vaincu eut pour lui Caton. » A mesure que les événements se déroulent et que Pompée approche de sa fin, Lucain s'exalte et s'emporte contre les dieux. A partir du huitième chant, le poète s'efface devant le philosophe, et si dans les épisodes il s'inspire encore de Virgile, Sénèque est son guide habituel. Ses héros sont tous imbus des principes du stoïcisme le plus rigide. Le secret de leur force est dans le mépris de la mort : on n'entreprend rien de grand si en toute rencontre on n'est prêt à mourir. Fortement pénétrés de cette doctrine et comme fascinés par l'idéal de l'héroïsme, deux césariens, Vultéius et Scéva, accomplissent des prodiges de valeur. Le premier, surpris sur la mer Adriatique par un piège que lui ont tendu les pompéiens, exhorte ses soldats à s'égorger les uns les autres plutôt que de se rendre. « Choisissez de mourir, et toute crainte s'évanouit ; sachons vouloir ce

qui est inévitable (IV, 486). Il faut sentir la mort tout près de soi pour comprendre cette vérité que les dieux cachent aux hommes afin qu'ils continuent à vivre : c'est un bonheur de mourir » (517). Enflammé par cet exemple, le poète admire combien il est facile de s'affranchir de sa propre main. Mais on craint les rois qui portent le glaive; on ignore que si le fer a été donné à l'homme, c'est pour qu'il n'y eût plus d'esclaves.

Ignorantque datos, ne quisquam serviat, enses (579).

Quant à Scéva, c'est sur l'ennemi qu'il déploie sa fureur. Devant Dyrrachium, il tient tête aux bataillons de Pompée et entasse autour de lui des monceaux de cadavres. A la fin, il succombe sous le nombre, et les siens le reçoivent défaillant dans leurs bras, se disputant ce noble fardeau. Il leur semble que la divinité est enfermée dans ce corps mutilé, et ils adorent la vivante image de la vertu.

Et vivam magnae speciem virtutis adorant (VI, 254).

Mais c'est dans Pompée et Caton que Lucain a, pour ainsi dire, incarné la puissance divine. Le premier nous est déjà connu. Le jour de la bataille de Pharsale, nous l'avons vu passer de l'exaltation à l'abattement, de la prière à l'imprécation. Après la défaite, il se relève et survit

à sa fortune : il est au-dessus d'elle par le cœur. « Non, s'écrie-t-il, je ne suis pas tombé tout entier dans les champs de la Thessalie ; les destins ne m'ont pas tellement abattu que je ne puisse relever la tête et secouer le fardeau de ma défaite » (VIII, 266). Sur le point de mourir, déjà transpercé par l'épée du perfide Achillas, il regimbe de nouveau contre le sort : « Qu'on me déchire, qu'on me traîne en lambeau, malgré tout, ô dieux! je suis heureux, et ce bien, il n'est au pouvoir d'aucun de vous de me le ravir. »

Sum tamen, o superi, felix, nullique potestas
Hoc auferre deo (VIII, 630).

Dans cette lutte impie, le poète prend parti pour son héros, et après avoir dit que cette sanglante tragédie sera l'opprobre éternel des dieux, il nous représente l'âme de Pompée délaissant sa dépouille à demi-consumée et s'élançant dans les espaces éthérés, se riant de l'outrage qu'on a fait à son enveloppe mortelle et venant se fixer dans l'âme inflexible de Caton (IX, 1-18).

C'est lui, en effet, qui recueille les débris de son armée et devient avec la Liberté le véritable héros du poème. Mais il convient de reprendre les choses de plus haut. Dès le début de la guerre, Brutus va trouver Caton et essaye de lui persuader qu'il doit, comme les dieux, se tenir

à l'écart de la mêlée. Mais Caton ne peut rester étranger aux souffrances de la patrie, il ira sans crainte où le destin l'entraîne ; ce sera le crime des dieux s'ils le font coupable (II, 287). Puis il dévoue sa tête aux dieux du ciel et de l'Erèbe, souhaitant de mourir pour tous et de racheter de son sang tous les crimes :

Hic redimat sanguis populos, hac caede luatur
Quidquid romani meruerunt pendere mores (312).

Fidèle à sa secte, l'austère Caton a pour principe de se dévouer à la patrie et de se croire sur la terre, non pour soi, mais pour l'humanité :

Non sibi, sed toti genitum se credere mundo (383).

Il n'est plus question de lui jusqu'à la mort de Pompée, qu'il a d'ailleurs suivi sans enthousiasme; mais, à partir de ce moment, il prend sous sa protection la patrie restée sans appui et continue la guerre, sans désir de régner, sans crainte de servir (IX, 25). Comme tout bon stoïcien, il professait que savoir mourir est le premier des biens, le second d'y être forcé :

Scire mori sors prima viris, sed proxima cogi (211).

Ainsi déterminé, il se met en route pour la Libye et traverse les Syrtes que la nature oppose à son passage. Il donne à tous l'exemple d'un courage surhumain et prouve une fois de plus

que la douleur ne peut rien sur l'homme courageux. Chemin faisant, Caton arrive près du temple de Jupiter Ammon. Labiénus le prie, au nom de ses compagnons, d'éprouver la véracité de cet oracle si célèbre dans toute la Libye.

« Caton, plein du dieu qu'il porte dans les profondeurs de son âme, laisse tomber de sa bouche ces paroles dignes d'un oracle : Que veux-tu, Labiénus, que je demande? Si j'aime mieux mourir libre sous les armes que de voir régner un tyran? Si la vie n'est rien? Ou, fût-elle longue, si cette vie terrestre ne fait que différer une vie éternelle? S'il n'y a point de puissance malfaisante pour l'homme de bien? Si la Fortune perd ses menaces, aux prises avec la vertu? S'il suffit de vouloir ce qui est louable, et si l'honnête ne grandit pas avec le succès? Nous savons tout cela, et Ammon ne le gravera pas plus profondément dans nos cœurs. Nous tenons tous à la divinité, et que son oracle se taise, nous n'en sommes pas moins soumis à sa volonté; elle n'a pas besoin de paroles; en nous donnant le jour, l'auteur des choses nous dit tout ce qu'il nous est permis de savoir :

Haeremus cuncti superis, temploque tacente
Nil facimus non sponte Dei : nec vocibus ullis
Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
Quidquid scire licet.

A-t-il été choisir de stériles déserts pour s'y com-

muniquer à un petit nombre, pour enfouir la vérité sous ces plaines de sable? Est-il une autre demeure pour la divinité que la terre, l'air, la mer, le ciel et l'âme du juste? Que cherchons-nous des dieux ailleurs? Jupiter est tout ce que tu vois, tout ce qui te touche. Laisse les sortilèges aux cœurs irrésolus, toujours inquiets sur les hasards de l'avenir. Pour moi, ce ne sont pas les oracles, mais l'inévitable mort qui me donne la certitude. Lâche ou brave, il faut mourir : il suffit que Jupiter nous ait dit cela » (IX, 564-584).

Voilà ce fameux discours qui excitait à un si haut degré l'enthousiasme de Voltaire. « Mettez ensemble, dit-il, tout ce que les anciens poètes ont dit des dieux, ce sont des discours d'enfants en comparaison de ce morceau de Lucain. » Il faut croire que Lucain était lui-même de cet avis, car, aussitôt après, comme pour récompenser Caton d'avoir si bien parlé, il le propose à l'adoration des Romains : « Le voici, Rome, le vrai père de la patrie, le plus digne de tes autels, celui par lequel tu n'auras jamais honte de jurer et que, si jamais tu relèves une tête libre, tu feras dieu » (601-604).

Cette apothéose de Caton est le point culminant de la *Pharsale*, ce qui lui donne son caractère propre et en fait un poème d'école, une épopée stoïcienne. Malgré son fastueux étalage

de générosité, l'attitude de Caton est hautaine et farouche. Elle serait plus noble et plus humaine si, au lieu de se roidir contre la nécessité et de poser en athlète impassible, il reconnaissait sa faiblesse et faisait hommage de ses souffrances au Dieu qui éprouve et châtie ceux qu'il aime. Marcher sur la corde raide est un exercice de gymnastique, ce n'est pas l'apprentissage de la vie. A quoi bon enfler la voix et défier le ciel et les enfers? Cette arrogance est à la merci du moindre accident, et les plus belles âmes du stoïcisme, les plus fortes, n'ont pas trouvé d'autre moyen de triompher de la douleur que de s'y dérober, de vivre qu'en se réfugiant dans la mort. Et c'est logique. Si l'homme ne relève que de lui-même, s'il n'a pas de compte à rendre à Dieu, pourquoi se contraindrait-il à vivre au milieu des souffrances et des humiliations? Et s'il peut se donner la mort, pourquoi ménagerait-il davantage la vie de ses semblables? Cette conclusion que les stoïciens n'avaient pas prévue, de terribles événements viennent de nous la rappeler. Livré à lui-même, l'homme est un fauve sur lequel les philosophes n'ont pas de prise; Dieu seul peut le maîtriser. Humanisez-le, si vous pouvez, mais ne l'excitez pas. Combien est plus grand et plus admirable que le Sage du Portique, le chrétien qui, marchant à la suite du divin Maître, s'incline sous la main de Dieu et

lui demande la force de boire le calice jusqu'à la lie, et, s'il le faut, de survivre à tous les opprobres !

Le stoïcisme a déteint sur tous les héros de la *Pharsale :* ce sont moins des hommes que des demi-dieux, ou plutôt, car la divinité n'a rien à démêler avec ces fanfarons du crime ou de la vertu, ce sont des exaltés, des hommes que l'imagination ou la passion ont mis, non au-dessus, mais en dehors de l'humanité. Il suffit de se rappeler l'insolence et la brutalité de César, pour qui les hommes ne sont rien, l'inconstance et l'apathie de Pompée, vain jouet du destin, l'orgueil transcendant de Caton, le vrai dieu de la *Pharsale.*

A en juger par l'auréole qui entoure son front, il semble que le stoïcisme est le dernier mot de la théologie de Lucain, et que son merveilleux mythologique et infernal n'est qu'un artifice poétique. Mais il ne faut pas oublier avec quelle passion il a plaidé la cause de la justice auprès des dieux et sondé les abîmes du Tartare.

Comment concilier des éléments si disparates, et comment le même homme peut-il successivement implorer les dieux, trembler devant les puissances infernales et s'exalter dans la présomption de ses propres forces ? Interrogez-vous vous-mêmes, et vous reconnaîtrez que la lutte de ces divers sentiments constitue le drame in-

time de la vie humaine. L'amour de Dieu, la crainte de l'enfer, les suggestions de l'orgueil et de l'amour-propre se disputent l'empire de notre âme et l'emportent tour à tour chez le plus grand nombre, sinon chez les meilleurs. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'un jeune poète de vingt-cinq ans, à l'imagination fougueuse et exubérante, ait oscillé entre la révolte et la soumission ; qu'à une époque où la confusion des idées était à son comble et le pouvoir absolu entre les mains d'un monstre, il ait parfois douté de la Providence et incliné vers le scepticisme et l'impiété.

Mais de ces divers sentiments qui se manifestent dans la *Pharsale* et se combattent dans l'âme du poète, lequel prédomine et l'aurait emporté à la fin, si Lucain avait eu le temps de prendre complète possession de lui-même et de mettre la dernière main à son œuvre? Il est difficile de le savoir. Cependant, il est à craindre que, séduit par la fausse grandeur du panthéisme stoïcien, il n'eût abouti, comme certains libres penseurs de nos jours, à une religion sans Dieu et sans autel. Caton, qui est son héros de prédilection, marche de pair avec les dieux, il n'entre pas dans les temples. Il porte le deuil du genre humain qu'il voudrait racheter au prix de son sang. Il s'égale à Dieu, et se croit appelé à le remplacer. N'y a-t-il pas un peu de cette outre-

cuidance et de cette illusion chez certains néo-mystiques qui rêvent d'établir la religion de l'amour et du sacrifice sur les ruines de la métaphysique et de la croyance en Dieu ?

En résumé, les opinions religieuses de Lucain sont flottantes et indécises, à la fois complexes et incohérentes : il est tour à tour impie et religieux, blasphémateur et résigné. Ceux qui veulent absolument que l'homme soit tout d'une pièce en font un athée ou un adorateur de la divinité, suivant qu'ils sont choqués de ses récriminations contre la Providence ou édifiés par sa soumission à la volonté de Dieu. En réalité, il était ondoyant et divers; il n'a pas eu le temps ni la force d'asseoir ses idées et de concilier les brutalités de la vie réelle avec la notion de justice qu'il portait en son âme surexcitée, mais il a eu l'honneur de s'y efforcer, et je n'ai pas le courage de le maudire. J'aime mieux plaindre le sort de ceux qui n'ont pas eu le bonheur de connaître la religion chrétienne, qui seule a donné à l'homme le mot de la grande énigme et l'explication de sa destinée.

CHAPITRE X.

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES DE JUVÉNAL.

I. Préventions de Juvénal contre les philosophes. — Influence des doctrines philosophiques sur l'esprit de Juvénal. — Maximes de sagesse mêlées aux imprécations contre la corruption romaine. — Dans les dernières satires, le poète satirique s'efface devant le moraliste. — Excellence de l'homme, intelligent et sensible. — La sympathie universelle. — Le respect de l'esclave et de l'enfant. — Pitié pour le coupable accablé de remords. — Nature et destinée de l'âme. — Relations de l'homme avec Dieu.

II. Irrévérence de Juvénal à l'égard de la mythologie grecque. — Respect de la vieille religion romaine. — Crédulité superstitieuse. — Aversion pour les cultes orientaux. — Les prêtres de Cybèle. — Les astrologues chaldéens. — Les devins de carrefour. — Les magiciens. — Les Juifs et la loi de Moïse. — Silence sur les chrétiens.

III. Conclusion. — Influence de la philosophie sur les mœurs et les institutions. — Banqueroute de la religion romaine. — Avènement du christianisme.

Entre la Pharsale de Lucain et les premières satires de Juvénal il s'est écoulé près d'un demi-siècle. Le mal, qui semblait être arrivé à son comble avec Néron, s'était aggravé sous Domitien. Juvénal arrive donc à son heure pour servir d'interprète à l'indignation publique. Obligé pendant longtemps de se contraindre, sa colère fait explosion lorsque, à l'avènement de Nerva, il lui est enfin permis de dire ce qu'il pense. Comme

Tacite[1], son contemporain, il dénonce au mépris de la postérité les folies du despotisme et la dépravation des mœurs publiques et privées. Il a démasqué avec une impitoyable véhémence les conventions de cette civilisation décrépite et mis à nu l'armature de cette société qui ne reposait plus que sur des fictions. En flagellant le vice il a fait appel à la vertu et témoigné des inquiétudes qui agitaient les plus nobles esprits au commencement du second siècle.

Juvénal est donc intéressant à consulter. Mais quelle confiance lui accorder? La violence de ses invectives et le cynisme de ses peintures ne doivent-ils pas nous faire douter de sa sincérité? Sans doute, il faut tenir compte de son humeur chagrine et se mettre en garde contre les exagérations de son langage : il lui arrive souvent de forcer la note et de confondre dans une même réprobation les désordres les plus monstrueux et des changements de mœurs inévitables. Mais il est un point sur lequel il n'a jamais varié, c'est son attachement au principe de l'honnêteté et son respect pour les traditions des ancêtres. C'est un honnête homme irrité de la corruption qui s'étale sous ses yeux, un vieux Romain qui déplore la ruine des anciennes mœurs. Il parle de la vertu en homme qui en connaît le prix, et nous n'avons

1. Voir dans mes *Études morales* le chapitre consacré aux idées politiques, morales et religieuses de Tacite.

pas le droit de mettre en suspicion la sincérité des louanges qu'il lui accorde.

N'ayant d'attache à aucun parti ni à aucun système, il n'en est que plus à son aise pour les juger et au besoin pour les condamner tous. Il ne reconnaît d'autre muse que l'indignation, *facit indignatio versum*. Il aurait bien voulu ne relever que de lui-même, et il se défend de rien devoir à autrui. C'est là une prétention exorbitante. Sans parler des emprunts qu'il a nécessairement faits à la philosophie ambiante, il a, comme tout le monde, payé son tribut aux passions et aux préjugés de son temps. D'ailleurs, on ne peut faire la guerre aux vices sans s'appuyer sur quelques principes de morale, et tout poète satirique est, bon gré mal gré, quelque peu philosophe. Juvénal a donc émis çà et là des maximes de haute moralité et mêlé aux sarcasmes dont il accable la perversité de son siècle des idées très nobles et très touchantes sur la nature de l'homme et sur la Providence. Il a écrit de fort beaux vers sur la sagesse et la bonté de Dieu, et exprimé en termes émus et d'une sincérité non équivoque des sentiments d'humanité qui font honneur à son génie.

Ces idées éparses dans l'œuvre du poète sont loin de former un système complet de philosophie; cependant, si on les rapproche, on y trouve les éléments d'une morale qui vaut la peine

d'être examinée. Je me propose de faire cette synthèse ou plutôt cet assemblage de maximes souvent fort disparates, et de montrer, en étudiant les idées philosophiques et religieuses de Juvénal, ce qu'étaient devenues les mœurs et les croyances de l'ancienne Rome.

I.

Formé à l'école des rhéteurs et déclamateur lui-même jusqu'à l'âge de quarante ans, Juvénal était en défiance contre l'enseignement des philosophes. Il avait sans doute développé plus d'une fois des thèses de droit naturel et disserté sur les funestes conséquences du vice et sur les avantages de la vertu, mais d'une manière oratoire, sans se soucier de rattacher ses brillants aperçus à une doctrine déterminée. Par jalousie de métier il regardait de haut ces abstracteurs de quintessence qui s'épuisent en des recherches stériles et vieillissent dans des exercices d'école qui n'ont aucune utilité pratique. Ces gens-là vivent à l'écart et affectent de n'avoir rien de commun avec les autres hommes. Quoi de plus indécent pour un Romain dont la vie doit être tout entière consacrée au bien public, et qui, même lorsqu'il est éloigné des affaires, doit rendre compte de l'emploi de son loisir ? Juvénal est

imbu de ce vieux préjugé qui ne permettait pas à un homme libre de se livrer tout entier à la philosophie, et qui faisait dire à Tacite qu'Agricola avait, dans sa jeunesse, donné plus de temps qu'il ne convient aux spéculations philosophiques.

De plus, il faut reconnaître qu'à cette époque il s'était glissé parmi les philosophes de profession une foule de faméliques qui n'avaient du philosophe que l'extérieur, et compromettaient singulièrement l'honneur de la corporation. On ne trouve partout, s'écrie Juvénal, que cyniques à triste figure « qui font les Curius et dont la vie est une bacchanale,

Qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt ». (II, 3).

Juvénal, qui les avait vus de près, ne pouvait supporter l'infamie de ces faux sages qui se vautraient dans le vice après avoir disserté sur la vertu.

Il est assez remarquable que sa première satire (celle qui est en tête du recueil sert de préface aux autres) soit dirigée contre ces hypocrites qui se font de la sagesse un masque pour couvrir leurs turpitudes. Le temps n'effacera pas cette première impression. Lorsque le satirique fatigué se fera professeur de morale, lorsque pour fortifier ses réflexions personnelles il fera appel aux maximes des sages, il se défendra

comme d'un déshonneur d'appartenir à aucune secte. Il ne verra entre les cyniques et les stoïciens qu'une différence de costume, et ne s'en laissera pas imposer par la frugalité d'Épicure qui vécut content des légumes de son petit jardin [1]. Cela ne l'empêchera pas d'avoir de l'estime pour tel ou tel philosophe en particulier, car dans la même satire où il déclare qu'il n'est ni cynique, ni stoïcien, ni épicurien, il se réclame de l'autorité de Thalès, de Socrate, de Chrysippe. Non seulement il a quelque connaissance de ces philosophes qu'il affectait de ne pas lire, mais il reconnaît expressément que la philosophie a du bon, et il appelle sacrés les livres qui contiennent les préceptes de la sagesse [1]. Il recommande le recueillement intérieur et répète le γνῶθι σεαυτόν, comme un vulgaire disciple de Socrate [2]. Dans la dixième satire, il immole à la sagesse et à la modération tous les biens que les hommes ont coutume de désirer : fortune, gloire, honneurs, pouvoir, beauté, éloquence même; un peu plus, il entonnerait un dithyrambe en l'honneur de la philosophie et s'écrierait avec Cicéron : *O vitæ philosophia dux*, philosophie, lumière de la vie, nous recourons

1. XIII, 121.
2. *Magna quidem, sacris quæ dat præcepta libellis Victrix fortunæ sapientia* (XIII, 19).
3. XI, 27.

à toi, sois notre secours et notre asile, *ad te confugimus, a te opem petimus*[1].

L'influence des doctrines philosophiques qu'on enseignait autour de lui est surtout sensible dans les dernières satires. Mais dès le début il avait son idéal, et l'on trouve de belles et généreuses maximes à côté des invectives les plus virulentes. « On n'arrive que par degrés au comble de l'infamie. — Nul méchant n'est heureux. — Sacrifier sa vie pour la vérité. — On ne saurait trop différer, quand il s'agit de la vie d'un homme. — La vraie, l'unique noblesse, c'est la vertu[2]. — Regardez comme la suprême infamie de préférer l'existence à l'honneur et de sacrifier à la vie ce qui rend digne de vivre,

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas » (VIII, 83).

Ces idées sont assurément très sages et fortement exprimées, mais elles sont comme noyées dans le débordement d'injures que Juvénal déverse sur les infamies de son siècle. La prudence lui interdisant d'attaquer les vivants, il frappe à coups redoublés sur ceux « qui reposent le long de la voie latine et de la voie flami-

1. Cicéron, *Tusc.*, V, 51.

2. *Nemo repente fuit turpissimus*, II, 23. — *Nemo malus felix*, IV, 8. — *Vitam impendere vero*, IV, 91. — *Nulla unquam de morte hominis cunctatio longa est*, VI, 221. — *Nobilitas sola est atque unica virtus*, VIII, 19.

nienne. » Il se pique au jeu, et applique à l'expression d'une indignation réelle les procédés de l'école, l'emportement et la violence d'une âme qui ne sait pas se contenir. Ses biographes nous disent qu'il s'adonna à la déclamation par goût et par amour de l'art, qu'il ne se destinait ni à l'enseignement ni à la vie publique. Il avait sans doute compris que désormais l'éloquence était une arme inutile et impuissante, mais il dut lui en coûter de ne pouvoir mettre son talent au service de son patriotisme. Il est aigri, mécontent de son sort; son pessimisme se complique d'un âpre ressentiment contre le despotisme qui ne lui permit pas de remplir sa destinée.

C'est dans ces dispositions d'esprit qu'il entreprit de faire la leçon à ses contemporains. Froissé dans son orgueil de citoyen, il déplore les maux que le débordement de tous les vices a déchaînés sur Rome. « Nous souffrons des maux d'une longue paix; plus terrible que les armes, le luxe s'est abattu sur Rome, et venge l'univers vaincu,

Nunc patimur longæ pacis mala : sævior armis
Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem » (VI, 292).

Les Césars sont la principale cause de cette dégradation irrémédiable. Aussi est-ce contre eux que Juvénal a décoché ses traits les plus acerbes. Il nous représente César, « le fouet à

la main, faisant trotter devant lui le docile troupeau des Quirites; Octave, aux champs de Thessalie, rougissant son épée du sang des Romains; Tibère, perché sur son étroit rocher de Caprée, vivant avec sa bande de sorciers chaldéens; Domitien, le Néron chauve, entouré de délateurs, déchirant le monde asservi[1]. »

Les Romains sont tellement lâches, le despotisme les a tellement avilis, que le poète ne craint pas de les envelopper avec leurs tyrans dans une même condamnation. « Ce peuple, qui jadis distribuait les commandements militaires, les faisceaux, les légions, ne sait plus que demander deux choses : du pain et des jeux, *panem et circences*[2]. » Cependant, telles sont la faiblesse et l'insanité de la plupart des hommes qu'ils sont plus à plaindre qu'à détester. On aurait tort de prendre au tragique les mesquines aventures de la vie humaine, et Juvénal est d'avis qu'il vaut mieux rire que pleurer. Ayant à choisir entre Démocrite qui riait toujours et Héraclite qui pleurait sans cesse, il donnerait la préférence à Démocrite[3].

Il entre plus d'ironie que de bienveillance dans cette façon de juger les hommes. Mais en vieillissant Juvénal s'est départi de cette insen-

1. X, 109; VIII, 241; X, 93; VI, 37.
2. X, 81.
3. X, 28.

sibilité stoïque, et à partir de la onzième satire il nous apparaît sous un nouveau jour. Déjà dans la dixième il s'était quelque peu relâché. On eût dit qu'il cherchait sa voie entre la passion qui s'emporte à tout propos et l'indifférence qui ne s'émeut de rien. Il déclame encore, — c'est une vieille habitude dont il ne se corrigera pas, — mais c'est moins pour accabler les hommes que pour déplorer leur aveuglement. Comme tous les esprits excessifs, qui ne savent se tenir dans la mesure, il passe subitement d'un extrême à l'autre, de l'enthousiasme au désespoir, de la prière à l'imprécation. Dans son exaltation, il n'avait d'estime que pour la vertu toute pure et regardait les biens secondaires comme choses absolument indifférentes. Maintenant que l'expérience l'a dégrisé, il déclare que la vertu n'est rien sans l'attrait de la récompense. Et comme nos efforts ne sont jamais couronnés d'un plein succès, que la défaite suit de près la victoire, et qu'enfin la mort nous force d'avouer le néant des choses humaines, il ne sait plus où trouver un point d'appui; un peu plus, il conclurait à l'abstention complète, au nihilisme pratique, comme Schopenhauer, à l'anéantissement. Cette solution ne pouvait convenir à un Romain qui avait gardé l'amour des vertus antiques. Il se relève, et plutôt que de renoncer à la vie, il s'en remet

à Dieu du soin de sa destinée; puis, retombant dans la superbe stoïcienne, il déclare finalement que l'homme doit trouver son bonheur en lui-même [1].

Nous venons d'assister à la lutte de Juvénal contre le sphinx de la destinée, à ses hésitations entre le parti de l'action et celui du renoncement absolu. Il n'avait pas encore trouvé son assiette, mais voilà qu'il s'apaise avec l'âge. Le fougueux censeur des vices renonce à ses invectives et devient un indulgent moraliste; le terrible justicier dépose ses armes et se fait l'apôtre de la douceur, de la patience et de la résignation. Le satirique irrité de tout à l'heure a de beaux accents d'humanité. Quoi de plus noble et de plus touchant, en effet, que ces belles considérations sur la nature de l'homme, à la fois sensible et intelligent, ayant reçu du ciel la raison qui le met en relation avec la divinité, et le sentiment qui lui permet de sympathiser avec ses semblables?

« L'homme est né pour la pitié, la nature elle-même le proclame. Elle lui a donné les larmes, c'est le plus beau titre de l'humanité. Oui, la nature le veut, il faut que l'homme pleure quand il voit paraître devant les juges son ami éperdu et les vêtements en désordre, ou

1. X, 363.

un jeune enfant réclamant ses biens d'un tuteur infidèle... Oui, la nature gémit en nous quand nous rencontrons le convoi d'une jeune fille, quand nous voyons mettre en terre un enfant, trop petit pour le bûcher. Quel est l'homme de bien qui ne se sente atteint par le malheur d'autrui? C'est là ce qui nous distingue des bêtes. C'est pour cela que nous avons reçu du ciel cette intelligence auguste, cette raison capable de s'élever aux choses divines, de comprendre et de pratiquer les arts, cet instinct sublime qui nous vient d'en haut et qui manque à la brute courbée vers cette terre où s'attache son regard. Aux premiers jours du monde, notre créateur accorda aux animaux la vie seulement; aux hommes, il donna une âme, pour qu'une mutuelle affection les portât à s'entr'aider[1]. »

Juvénal ne s'est pas contenté de célébrer les sentiments d'humanité en général et de développer ce lieu commun que beaucoup d'autres avaient effleuré avant lui. Il est entré dans le détail, et visant à la pratique, il a déduit les conséquences de sa théorie. Une des applications les plus frappantes de cette sympathie naturelle qui nous porte vers nos semblables, c'est la douceur et la bonté envers l'esclave, car « l'âme et le corps des esclaves sont de la même

1. XV, 131-150.

nature que les nôtres et composés des mêmes éléments[1]. » Juvénal condamne sévèrement les maîtres qui refusent une tunique à leurs esclaves quand il fait froid, qui les font enfermer pour la moindre faute et prennent un plaisir féroce au bruit des chaînes et des coups de fouet, « musique plus délicieuse pour eux que le chant des sirènes[2]. »

Le respect de l'enfant découle de la même source. Il est faible et sans défense ; il a besoin de bons exemples pour se former au bien et repousser le mal auquel il n'est que trop enclin. « Éloigne du seuil où ton enfant grandit tout ce qui peut blesser son oreille ou ses regards. Loin d'ici la courtisane immonde! Loin d'ici les chansons nocturnes des parasites! On ne saurait trop respecter l'enfance. Prêt à commettre quelque honteuse action, songe à l'innocence de ton fils, et qu'au moment de faillir la pensée de ton enfant vienne te préserver :

Maxima debetur puero reverentia. Si quid
Turpe paras, ne tu pueri contempseris annos,
Sed peccaturo obsistat tibi filius infans » (XIV, 47).

Une conséquence plus inattendue de la théorie de la sympathie universelle, c'est l'oubli des injures, fondé sur la souffrance de celui qui a

1. XIV, 15.
2. XIV, 19.

commis une injustice. Juvénal fait d'abord remarquer que la vengeance est indigne d'une âme élevée, c'est le fait des brutes qu'un rien suffit pour exaspérer, le plaisir d'une âme faible et étroite[1]. Mais le grand argument qui doit nous désarmer, c'est le malheur du coupable, ce sont les remords dont il est assailli. En l'abandonnant à ce témoin qu'il porte jour et nuit dans son âme, on est suffisamment vengé, car les scélérats ne sont pas impunis. « S'armant d'un fouet que nul ne voit, que nul n'entend, leur pensée les déchire et se fait leur bourreau. — Les dieux punissent la seule intention de mal faire. L'homme qui, dans le silence de son âme, médite un crime, est déjà criminel. Mais quand il l'a consommé, c'est alors qu'une éternelle inquiétude l'agite, le poursuit, même au milieu des festins : sa gorge, sèche comme dans la fièvre, laisse s'accumuler dans sa bouche les aliments qu'il n'avale qu'à peine... La nuit, si ses angoisses lui laissent enfin un moment de sommeil, si, après s'être retourné souvent dans son lit, il finit par se reposer, aussitôt dans ses rêves lui apparaissent le temple, l'autel du Dieu qu'a profané son parjure[2]. »

Cette peinture du remords se termine par de profondes réflexions sur la misère du criminel,

1. XIII, 190 : *Infirmi est animi exiguique voluptas.*
2. XIII, 195, 208.

sur la fatalité de l'habitude, sur l'enchaînement des fautes qui s'accumulent et l'impossibilité de revenir au bien : « Qui s'est jamais de soi-même arrêté dans ce fatal chemin ? Une fois chassée du front de l'homme, la pudeur n'y revient plus[1]. »

Ce ne sont pas là seulement, comme on l'a dit à tort, des thèses d'école versifiées avec éloquence ; on sent en les lisant que ces beaux vers sur la commisération, sur le respect de l'enfance et de l'esclave sont vraiment partis du cœur. D'ailleurs, il est facile de contrôler sur ce point la sincérité de Juvénal. A deux ou trois reprises, il a entr'ouvert sa porte afin qu'on pût voir que sa vie et ses mœurs étaient d'accord avec ses maximes. Dans la onzième satire, en particulier, il se montre à nous dans le déshabillé de sa vie quotidienne. Son ami Persicus lui avait promis de venir souper chez lui : il lui envoie à l'avance la liste des mets qui lui seront servis.

« Voici le menu du repas ; le marché n'en fera point les frais. On m'enverra des environs de Tibur un chevreau gras, le plus jeune du troupeau, et qui n'a point encore brouté l'herbe ni touché aux branches basses du saule ; il a plus de lait que de sang ; puis des asperges, la fermière a quitté un instant ses fuseaux pour les

2. XIII, 242.

aller cueillir dans la montagne ; puis, avec de beaux œufs encore chauds dans leur foin, les mères qui les ont pondus ; enfin, des raisins conservés pendant une saison et tels encore qu'ils étaient sur leur vigne, des poires de Ségnia et de Syrie, et, dans les mêmes corbeilles, des pommes au frais parfum, aussi belles que celles du Picénum ; tu pourras en manger sans crainte, l'hiver les a séchées et leur a fait perdre leur crudité[1]. »

Suit, accompagné d'une longue diatribe contre le luxe des contemporains, l'éloge des ancêtres qui, aux jours de fête, « servaient à leurs proches une tranche de lard à laquelle ils joignaient parfois la viande fraîche que fournissait la victime du jour. » Puis, revenant au souper qui attend Persicus, Juvénal lui présente les deux esclaves qui feront le service.

« Mes deux serviteurs ont même costume, cheveux courts et sans frisure, peignés exprès pour ce grand jour. L'un est le fils de mon pâtre, l'autre le fils de mon bouvier ; il soupire après sa mère qu'il n'a pas vue depuis longtemps, il est triste et regrette sa cabane, ses chevreaux qu'il connaissait tous :

Suspirat longo non visam tempore matrem
Et casulam, et notos tristis desiderat haedos.

1. XI, 64.

C'est un enfant d'une physionomie naïve, honnête; il a l'air décent qui siérait si bien à nos jeunes nobles, sous leur pourpre enflammée. Il te versera du vin récolté sur les coteaux d'où lui-même il est venu à Rome, au pied desquels il jouait naguère. Le vin et l'échanson sont du même cru[1]. »

Ce souper sera modeste et charmant : l'amitié en fera tous les frais. Il n'y aura ni chants obscènes, ni danses d'Espagnoles aux attitudes lascives, mais on y lira des vers de Virgile et d'Homère. Juvénal termine en invitant son ami à déposer tout souci : « Laisse toutes tes peines au seuil de ma demeure; oublie les tracas du ménage et tout ce que tes esclaves peuvent te casser ou te voler. Oublie surtout l'ingratitude de tes amis,

Ingratos ante omnia pone sodales » (XI, 190).

Il est difficile de s'arracher au charme de ces beaux vers, où semblent revivre la douceur et la mélancolie de Virgile. Cette digression aura du moins servi à nous faire connaître un coin trop ignoré de l'âme de Juvénal et à nous mettre en garde contre l'opinion de ceux qui ne voient en lui qu'un vulgaire déclamateur. Mais il est temps de reprendre l'examen de ses idées philosophiques et d'en achever l'exposition.

1. XI, 149.

Moraliste plutôt que philosophe, Juvénal a effleuré, sans les approfondir, les grands problèmes de l'âme et de sa destinée, de Dieu et de ses rapports avec le monde. Il a magnifiquement décrit l'excellence de l'âme humaine, mais il n'a rien dit de satisfaisant sur sa nature. A la façon dont il en parle, il semble bien qu'il la regarde comme matérielle. Elle est d'une essence plus subtile que le corps, *sensum a cœlesti demissum traximus arce*, mais « il croit que l'âme de l'esclave est de la même étoffe que la nôtre et composée des mêmes éléments :

Animas servorum et corpora nostra
Materia constare putat paribusque elementis » (XIV, 16).

Enchaînée au corps, l'âme est-elle libre? Juvénal ne s'est pas clairement expliqué sur ce point, mais il accorde une grande puissance à la fatalité. D'après lui, l'homme est dominé par le destin, *fata regunt homines :* son sort dépend de l'astre qui l'a vu naître. C'est le destin qui donne la puissance et distribue les faveurs de la fortune; c'est lui qui fait d'un esclave un roi, d'un prisonnier un triomphateur,

Servis regna dabunt, captivis fata triumphos (VII, 201).

L'âme survit-elle au corps dont elle semble partager la fortune? Pour les anciens, la matière n'était pas un obstacle à la survivance de

l'âme. Les stoïciens faisaient même de sa matérialité un argument en faveur de l'immortalité. Ce n'était pas, disaient-ils, une simple forme, comme le voulait Aristote, mais quelque chose de solide et de résistant, sur quoi la mort n'avait pas de prise. Le principal fondement de notre croyance à une autre vie, c'est l'inégale distribution des biens et des maux en ce monde, le malheur des bons et la prospérité des méchants. Juvénal ne fait jamais appel à une justice ultérieure et réparatrice. Quand il dépeint le remords et les terreurs du criminel, c'est la crainte de la mort et non des châtiments dans une autre vie qui le fait trembler devant les dieux qu'il a outragés. Il a parlé des enfers et du châtiment des coupables, mais c'était pour déclarer que personne n'y croit plus. « Qu'il y ait des mânes, un roi des enfers, que Caron, armé d'un croc, dans une seule barque, fasse passer tant de milliers d'âmes sur l'étang profond du Styx peuplé de grenouilles noires, ce sont là des contes que les enfants eux-mêmes ne peuvent croire, du moins ceux qui sont d'âge à entrer aux bains publics[1]. »

La croyance en la Providence n'est guère compatible avec la négation de la vie future. Aussi Juvénal est-il inconstant dans ses vues quand

1. II, 149.

il traite de l'intervention de la divinité dans les choses humaines. Nous l'avons entendu conseiller à l'homme de se remettre entre les mains des dieux, « qui aiment mieux l'homme que l'homme ne s'aime lui-même. » Il a de plus très sagement indiqué les biens que nous devons leur demander : une âme saine dans un corps sain, *mens sana in corpore sano,* un cœur ferme, inaccessible à la colère, aux convoitises, à la crainte de la mort. Mais, ajoute-t-il aussitôt comme s'il avait hâte de se démentir, tous ces biens, tu peux te les procurer par toi-même. « O Fortune, si nous sommes sages, ton pouvoir est détruit; c'est à nous seuls que tu dois ta place au ciel et ta divinité[1]. » De telle sorte que ce beau passage qui commençait par une prière se termine par une profession d'athéisme. Car il n'y a pas à s'y méprendre, la Fortune ici n'est autre que la Providence qu'on invoquait tout à l'heure, et il est tout naturel de regarder comme une invention de l'esprit humain une divinité qui n'a plus aucune raison d'être, puisque l'homme se suffit à lui-même.

Voilà ce que pensait des dieux le poète laissé à sa propre inspiration, ou plutôt dominé par l'influence du stoïcisme. Mais à côté du philosophe il y avait en Juvénal l'homme de la tra-

1. X, 365.

dition, le croyant en face de l'incrédule, le tenant de l'ancien culte en lutte avec les cultes orientaux qui se répandaient dans Rome. Il nous reste à voir quelle a été son attitude vis-à-vis des idées nouvelles et dans quelle mesure il est resté fidèle aux croyances de ses ancêtres.

II.

La situation des contemporains de Juvénal à l'égard de la religion romaine était très embarrassante. Ils comprenaient d'instinct que la religion était nécessaire au maintien de la société; mais, d'autre part, ils ne pouvaient se dissimuler combien les fables sur lesquelles reposait le culte officiel étaient absurdes. Juvénal essaiera de se maintenir entre les superstitions de la foule et l'incrédulité des philosophes. Sans répudier tout à fait les croyances des ancêtres, il se mettra fort à l'aise avec les légendes grecques qui s'étaient greffées sur les vieilles traditions romaines. Il les exploitera sans y croire. A l'exemple de Virgile, il s'en est servi pour décrire l'origine du monde. « Oui, j'en suis convaincu, dit-il au début de la sixième satire, la chasteté régna jadis en ce monde; pendant des siècles on l'y a vue. Mais c'était au temps du roi Saturne, quand l'homme vivait dans une grotte fraîche,

dont l'ombre enfermait à la fois son foyer, ses pénates, son troupeau, sa famille... Dans cette jeunesse du monde et sous un ciel de fraîche date, ils vivaient autrement que nous ces hommes qui, pour naître, avaient brisé l'écorce des chênes, ou qui, formés d'argile, n'avaient eu ni père ni mère. » Mais depuis longtemps la chasteté s'est retirée du monde; elle est remontée au ciel, en même temps que sa sœur, la Justice.

Juvénal regrette la simplicité et les fortes vertus du bon vieux temps. « Alors, dans les temples, la majesté des dieux se faisait mieux sentir... Jupiter veillait aux destinées de Rome quand il était d'argile et que l'or n'avait pas profané son image[1]. » La religion s'est affaissée avec les mœurs, et les hommes, au lieu de craindre les dieux, les ont avilis au point d'en faire les complices de leur dépravation. Les vieux rites sont profanés par des orgies et les temples sont devenus le théâtre de toutes les abominations[2]. On atteste les dieux, mais on n'y croit plus, et rien n'est plus commun que le parjure. Le respect des dieux maintenait la justice parmi les hommes; mais aujourd'hui les honnêtes gens sont rares, leur nombre égale à peine celui des portes de Thèbes ou des bouches

1. XI, 111.
2. VI, 335.

du Nil. « Les habitants du Latium étaient heureux avant le départ de Saturne, avant qu'il eût laissé là son diadème pour prendre la faux du moissonneur. Alors Junon n'était qu'une petite fille et Jupiter un simple particulier dans les antres de l'Ida; alors les dieux n'avaient point de banquet au-dessus des nuages, et leurs coupes n'étaient remplies ni par l'enfant d'Ilion, ni par la belle épouse d'Hercule, ni par Vulcain essuyant ses bras noircis aux forges de Lipari, après avoir sablé du nectar. Chacun des dieux mangeait chez lui; la foule n'en était pas si nombreuse qu'aujourd'hui, et le ciel moins peuplé pesait moins lourd sur les épaules du malheureux Atlas. Le sort n'avait assigné à personne la sinistre royauté de l'abîme; on ne parlait alors ni du sombre Pluton, ni de sa femme, enfant de la Sicile, ni de la roue d'Ixion, ni des Furies, ni du rocher de Sisyphe, ni du vautour, ce noir bourreau; les morts étaient contents et se passaient de rois [1]. »

Le persiflage dont Juvénal poursuit les dieux de son temps retombe bien un peu sur les dieux de l'ancienne Rome, mais l'intention morale persiste quand même dans ce regret de la simplicité du premier âge. Le poète prend un ton plus grave quand il s'adresse aux dieux authen-

1. XIII, 38-52.

tiques du Latium, chargés de veiller sur la ville qu'ils ont fondée. Il s'indigne à la pensée qu'ils puissent rester indifférents aux infamies qui soulèvent son cœur de dégoût. C'est ainsi qu'il interpelle en termes très vifs le dieu Mars, qui avait permis que l'un de ses prêtres, un certain Gracchus, épousât solennellement un homme. « Mars, père de notre patrie, comment tes vieux pâtres latins en sont-ils venus là? Sur quelle herbe ont-ils donc marché, tes enfants? Voilà un homme, illustre par sa naissance, par sa fortune; il se fait épouser par un homme. Et ton casque n'a point bougé! et ta pique n'a point heurté le sol! Et tu ne cours pas te plaindre à ton père! Va-t'en donc, et quitte ce champ des mâles exercices, puisque tu ne t'en soucies plus[1]. »

Ces objurgations sont évidemment peu respectueuses, et celui qui tiendrait aujourd'hui un pareil langage passerait à bon droit pour un impie. Mais il ne faut pas oublier que la religion romaine avait le caractère d'un contrat synallagmatique. Quand les hommes avaient scrupuleusement observé les rites consacrés, ils avaient le droit de se plaindre si de leur côté les dieux ne tenaient pas leurs engagements. Il ne faut donc pas voir une marque d'irrévérence

1. II, 126.

dans ces apostrophes de Juvénal aux dieux de Rome, mais plutôt l'emportement d'un dévot qui ne peut souffrir que les dieux ne remplissent pas leur office.

En revanche, c'est avec une véritable effusion que Juvénal remercie les dieux lorsque le passé lui offre quelque bel exemple à imiter. « Dieux, faites qu'aux ombres de nos ancêtres la terre soit douce et légère; que sur leurs urnes s'épanouisse le safran parfumé, qu'elles se couronnent d'un éternel printemps; car ils voulaient que pour l'enfant le maître qui l'instruit fût aussi révéré qu'un père[1]. »

Il ne se contente pas d'admirer et de prononcer de belles paroles, il fait des libations aux dieux et accomplit les rites de la religion romaine. Pour n'en citer qu'un exemple, dans la douzième satire, il se prépare à fêter le retour de son ami Catullus, qui vient d'échapper à un naufrage. Il décrit d'abord avec une complaisance imitée d'Horace les victimes qu'il se propose d'immoler : « à la reine du ciel une jeune brebis à la toison de neige..., à Jupiter un jeune taureau déjà farouche[2] »; mais quand il en vient au sacrifice lui-même, on voit que c'est très sincèrement et d'un cœur allègre qu'il honore ses dieux lares. « Allons, mes enfants, dit-

1. VII, 207.
2. XII, 3. Cf. Horace, *Carm.*, IV, II, 54.

il à ses esclaves, soyez attentifs et recueillis, ornez le temple de vos guirlandes et construisez le foyer en amoncelant le vert gazon. Allez, je vous réjoins, et dès que j'aurai accompli selon les rites ce devoir essentiel, je reviendrai chez moi où mes petits dieux de cire, fragiles et brillants, se parent déjà de leurs légères couronnes. Là j'apaiserai le Jupiter qui protège mon foyer, j'offrirai l'encens à mes lares paternels, et je sèmerai à pleines mains toutes les couleurs de la violette. Déjà tout ici prend un air de fête ; sur ma porte se dressent de longs rameaux, et dès ce matin les lampes allumées consacrent cet heureux jour[1]. »

Non seulement Juvénal est fidèle au culte national, mais sur beaucoup de points qui n'ont qu'un rapport lointain avec la religion traditionnelle, il est superstitieux. Il croit à l'influence des astres, et partage sur les éclipses de lune les préjugés de ses contemporains. On s'imaginait que les magiciennes avaient le pouvoir de faire descendre la lune sur la terre, et que les cris des hommes et le bruit de l'airain empêchaient les incantations des sorcières d'arriver jusqu'à elle. Lucain a décrit les sortilèges de la magicienne Erichtho qui, de son souffle empoisonné, fait pâlir Phébé et l'obsède jusqu'à ce

1. XII, 83-92.

qu'elle vienne écumer sur l'herbe[1]. A l'occasion du soulèvement des légions de Pannonie, Tacite raconte que les soldats, effrayés par une éclipse de lune, firent retentir l'air du bruit de l'airain, du son des clairons et des trompettes[2]. S'appuyant sur la même croyance, Juvénal achève ainsi le portrait de la femme savante et bavarde : « Quelle avalanche de paroles! on dirait un concert de crécelles et de chaudrons. Laissez là vos trompettes et cessez de tourmenter vos cuivres. En cas d'éclipse, elle est de force à ranimer la lune évanouie[3]. »

On a cru de tout temps à la divination et à l'efficacité des formules magiques; mais à l'époque de Juvénal, les esprits désabusés des anciennes croyances se portaient avec un empressement extraordinaire vers les pratiques superstitieuses importées de l'étranger. Juvénal vit le danger que les superstitions orientales faisaient courir à la religion romaine; il leur déclara la guerre et les poursuivit avec une violence et un acharnement qu'il n'avait pas déployés contre la mythologie grecque. Chaque fois qu'il en trouve l'occasion, il dénonce à ses concitoyens l'invasion de ces cultes bizarres qui jettent le trouble dans les familles et menacent de supplanter les

1. Lucain, *Pharsale*, VI, 500.
2. Tacite, *Ann.*, I, 28.
3. Juvénal, VI, 440.

institutions religieuses des ancêtres. Il s'en prend d'abord aux mystères de Cybèle. Tantôt il stigmatise les monstrueuses cérémonies auxquelles préside un fanatique en cheveux blancs[1], tantôt il nous représente les indignes descendants des plus nobles familles, échoués « dans quelque taverne populeuse, côte à côte avec des assassins, mêlés à des matelots, à des filous, à des bourreaux, à des fossoyeurs », et, ce qui est le comble de l'abjection, à des prêtres de Cybèle étendus près de leurs tambourins muets[2].

Dans la sixième satire, dirigée contre les femmes, il fait défiler devant nous les principaux représentants des superstitions étrangères; il nous les montre pénétrant chez les dames romaines et leur donnant des consultations clandestines. Voici d'abord l'archigalle, ou chef des prêtres de Cybèle, coiffé de la mitre phrygienne qui lui descend sur les joues. Il rend ses oracles, prescrit les offrandes et les ablutions lustrales. Il exige que la dame lui remette ses robes couleur feuille-morte, déjà un peu usées, et lui ordonne de faire casser la glace et de se plonger trois fois le matin dans le Tibre, puis de faire le tour du Champ-de-Mars, nue et tremblante, sur ses genoux ensanglantés. Et la dame se laisse convaincre : elle croit avoir entendu la

1. II, 111.
2. VIII, 171.

voix même d'Isis. « Sotte créature, s'écrie Juvénal, c'est bien avec de telles gens que les dieux ont des entretiens nocturnes. Et voilà ce qui vaut tant de respects à cet honoré personnage, qu'on voit, escorté de ses prêtres en tunique de lin et la tête rasée, parcourir la ville comme jadis Anubis, en se moquant du peuple qui se frappe pieusement la poitrine. A force de geindre et de marmotter des prières, le prêtre obtient enfin qu'Osiris pardonne : une belle oie et une tarte, il n'en faut pas plus pour corrompre le dieu. »

« Le prêtre parti, arrive une vieille juive; elle a laissé là-bas son cabas et son foin, et, tremblante, elle mendie à l'oreille. C'est l'interprète des lois de Solyme, la grande prêtresse de la forêt[1] et la fidèle messagère du ciel. La dame lui met dans la main quelque monnaie, sans se montrer trop généreuse, car c'est à bon marché que les Juifs vendent leurs visions. »

Voici maintenant un aruspice venu d'Arménie ou de Comagène. Il consulte le poumon tout chaud d'un pigeon, les entrailles d'un poulet, les

1. Pour comprendre ce passage, il est bon de se rappeler que Juvénal a expliqué ailleurs que les Juifs étaient cantonnés près de la fontaine Égérie, moyennant redevance. « Ce lieu consacré et les bois de cette sainte fontaine sont loués à des Juifs qui n'ont pour mobilier qu'un panier et un peu de foin. Chaque arbre est obligé de payer au peuple un prix de location ; depuis que les Muses en ont été chassées, toute la forêt mendie » (III, 13).

intestins d'un chien, parfois même d'un enfant. Les astrologues chaldéens inspirent encore plus de confiance, surtout depuis que les oracles de Delphes se taisent. Ces devins avaient obtenu un grand crédit à Rome : on avait beau les chasser, ils revenaient toujours, d'autant plus influents qu'ils avaient été persécutés. « Dans ce métier, pour être vraiment inspiré, il faut être un ancien repris de justice, il faut avoir vu la mort de près et obtenu comme une grâce d'être relégué dans une des Cyclades, puis en être revenu. » « Voilà l'oracle que ta femme, aussi curieuse que que Tanaquil, consulte pour savoir l'époque de la mort de sa mère, atteinte de la jaunisse; mais c'est sur toi d'abord qu'a porté sa curiosité [1]. »

La superstition s'est accommodée à toutes les conditions et s'est mise à la portée de toutes les bourses. Devins de carrefour, diseurs de bonne aventure, savants astrologues, il y en a pour tous les goûts, et la dame romaine n'a que l'embarras du choix. Si elle ignore l'avenir, ce ne sera pas faute de charlatans.

Pauvre, elle va tournant dans le cirque, et présente
Au sorcier qui l'appelle une main complaisante.
Riche, de la Phrygie et de l'Inde, à grands frais
Elle mande un augure, ou fait venir exprès
L'astronome savant, le prêtre centenaire
Qui purge les saints lieux qu'a frappés le tonnerre.
Le cirque, le rempart du vieux Tarquin, c'est là

1. VI, 515-566.

Que s'agitent les sorts populaires. Voilà
Ces colonnes de marbre en dauphins terminées,
Où, près des tours de bois, cherchant ses destinées,
La plébéienne court savoir pour un denier
Si le fripier vaut mieux que son gros tavernier.
(*Traduction* J. LACROIX.)

Après les devins voici les enchanteurs qui offrent aux femmes des formules magiques et leur vendent des philtres thessaliens à l'aide desquels elles pourront abrutir leurs maris et les mener à la baguette [1].

Si à ces pratiques superstitieuses on ajoute les bizarreries du culte des Égyptiens, « de cette nation sainte qui voyait ses dieux croître dans les jardins [2] », on aura à peu près toutes les formes de la crédulité humaine sur lesquelles s'est exercée la verve de Juvénal. Il ne faut pas croire qu'il a inventé ces extravagances pour avoir le plaisir de les tourner en ridicule. Les témoignages des contemporains, de Sénèque, de Pline le Jeune et de Tacite, pour ne citer que les principaux, nous apprennent que l'imposture et la crédulité se faisaient alors une étrange concurrence. A certains jours, il suffisait d'ouvrir les yeux pour voir défiler dans les rues de Rome le cortège des prêtres d'Isis ou de Bellone, et chacun pouvait se donner le spectacle des scènes que Juvénal a si complaisamment décrites.

1. VI, 610.
2. XV, 10.

L'opinion qu'il professe au sujet des Juifs mérite une attention spéciale. La Juive au chef branlant, *tremens,* occupe sa place dans cette galerie de tableaux que le poète a consacrés aux religions orientales; mais le souci du pittoresque et des proportions ne lui a pas permis d'exprimer tout ce qu'il pensait des Juifs. Il y est revenu plus tard, à propos des exemples reçus au sein de la famille et de l'influence salutaire ou néfaste que les pères exercent sur leurs enfants.

« Quelques-uns ont reçu du sort un père superstitieux observateur du sabbat. Ils n'adorent que les nuages ou la puissance du ciel; ils ne font aucune différence entre la chair humaine et la chair du porc, dont leur père s'est abstenu. Ils se font bientôt circoncire. Accoutumés à dédaigner les lois de Rome, ils étudient la loi judaïque, ils l'observent et respectent dévotement tous les préceptes que Moïse a transmis dans un livre mystérieux. Pour qu'ils vous indiquent votre chemin, il faut appartenir à leur secte; ils ne conduisent à la fontaine que les seuls circoncis. Et tout cela, parce que leur père passa dans l'inaction le septième jour de la semaine, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie[1]. »

1. XIV, 96-106.

Juvénal a résumé dans ces quelques vers les griefs et les préventions de ses contemporains contre les Juifs. Leur aversion pour les aberrations du paganisme et leur attachement aux pratiques de leur loi les avaient depuis longtemps rendus impopulaires. Il était de bon ton de les mépriser tout en affectant de les craindre. Déjà Cicéron se plaignait de leur influence, et, dans le *pro Flacco*, félicitait son client d'avoir confisqué l'or que les Juifs de Rome envoyaient au temple de Jérusalem[1]. Horace s'est égayé plus d'une fois à leurs dépens[2]. Ses plaisanteries sont déjà un indice d'une certaine infiltration des pratiques juives dans la société romaine. Un siècle plus tard, c'est avec une véritable indignation que Sénèque dénoncera l'invasion des coutumes de cette nation criminelle qui impose ses lois à l'univers[3]. Tacite n'est pas moins indigné contre le prosélytisme de cette nation perverse, « qui inculque avant tout à ses adeptes le mépris des dieux, le renoncement à la patrie, l'oubli de ses parents, de ses enfants, de ses frères. » Sa haine pour les Juifs ne l'a pas empêché de rendre un hommage involontaire à la sublimité de leur doctrine religieuse. « Ils ne conçoivent Dieu que par la pensée et n'en reconnaissent

1. Voir *ci-dessus*, p. 93.
2. Horace, *Sat.*, I, IV, 143; V, 100; IX, 69.
3. Voir *ci-dessus*, p. 259.

qu'un seul, *Judaei mente sola unumque numen intellegunt*... Ce Dieu unique est éternel, immuable et impérissable[1]. » Moins bien informé, Juvénal les accuse d'adorer les nuages. Lucain avait parlé dans le même sens lorsqu'il avait dit que la nation juive « est vouée au culte d'un dieu indéterminé[2]. » Ils avaient sans doute entendu dire que le temple de Jérusalem n'avait point de toit, qu'il ne renfermait ni statues ni images, que les Juifs priaient tournés du côté de l'Orient et les yeux levés vers le ciel; ils n'en demandent pas davantage et affirment avec assurance qu'ils adorent les nuages et un dieu sans nom.

On s'étonne à bon droit que Juvénal, qui faisait la guerre aux cultes étrangers, n'ait fait aucune mention du christianisme. On a voulu quelquefois voir une allusion aux supplices infligés aux premiers chrétiens dans ce passage de la première satire, où il est dit que « quiconque s'avisera de nommer Tigellinus flambera, torche vivante, comme ces malheureux fixés au poteau par la gorge, qui brûlent et qui fument, et dont le cadavre calciné laisse ensuite sur l'arène un large sillon. » C'est bien le genre de mort que, d'après Tacite, Néron infligea aux

1. Tacite, *Hist.*, V, 5.
2. Lucain, *Pharsale*, II, 593 : *Dedita sacris Incerti Judaea dei.*

adorateurs du Christ, mais il n'a pas dit que ce supplice fut spécialement réservé aux chrétiens. Sénèque a également décrit ce supplice, *illam tunicam alimentis ignium et illitam et textam*[1]; mais rien n'indique qu'il ait eu les chrétiens en vue dans ce passage. Ce qui enlève tout crédit à cette supposition, c'est que la *tunica molesta*, ou tunique gênante, était le châtiment des traîtres à la patrie et des incendiaires, et que Lucrèce y a fait allusion plus d'un siècle avant la persécution de Néron. Enumérant les supplices dont la pensée effraye les malfaiteurs, il cite, parmi les plus redoutables, la poix et les torches[2]. Il serait donc téméraire d'affirmer que Juvénal pensait aux chrétiens lorsqu'il a fait la description de la torche vivante et de la tunique soufrée. Son silence n'est qu'à moitié regrettable. S'il avait parlé des chrétiens, il ne l'eût sans doute pas fait autrement que Tacite, qui ne voyait en eux que des fanatiques et des ennemis du genre humain.

III.

Telles sont les principales idées philosophiques et religieuses qui m'ont paru dignes d'être recueillies dans l'œuvre de Juvénal. En les rap-

1. Sénèque, *Ep.*, XIV.
2. Lucrèce, III, 1005 : *Verbera, carnifices, robur, pix, lamina, taedae.*

prochant et en essayant de les rattacher par un lien logique, je les ai sans doute quelque peu altérées; car le poète n'avait nul souci de les accorder ensemble et ne craignait pas de se contredire. Par cela même qu'elle n'a rien de systématique, sa philosophie est un fidèle reflet des idées et des sentiments qui avaient cours autour de lui : elle nous fournit de précieux renseignements sur le travail de rénovation qui s'opérait dans les esprits au début du second siècle.

Laissant de côté les théories épineuses dans lesquelles se complaisait le subtil génie des Grecs, les philosophes romains allaient droit aux conséquences et poussaient à l'application des maximes de fraternité renfermées dans le panthéisme stoïcien. A force de répéter que tous les hommes sont de la même nature et font partie de la même cité, ils avaient fini par émouvoir l'opinion publique. Grâce à leur impulsion, la philosophie sortait des écoles et, pénétrant dans le monde, modifiait les relations établies par la coutume entre les différentes classes de la société. Un souffle d'humanité plus large allait briser l'étroite enveloppe du vieil esprit romain. La bienfaisance était en honneur : Cicéron déclare qu'il n'y a pas de vertu qui convienne mieux à la nature humaine[1]. Mais pour lui la

1. Cic., *De offic.*, I, 14 : *Qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius.*

bienfaisance est avant tout un devoir civil et politique : le patricien est tenu de faire des largesses à ses clients en échange des services qu'il en reçoit. « Racheter les captifs, enrichir les pauvres, c'est encore servir l'État[1]. » Avec la diffusion de la doctrine stoïcienne, la bienfaisance devient un devoir d'humanité, une affaire de cœur; elle s'étend à tous les membres de la famille humaine. Il suffit d'être homme pour avoir droit à la commisération de ses semblables. Déjà Sénèque avait mis cette maxime en évidence en prescrivant au sage « de faire l'aumône à l'indigent, non cette aumône humiliante que la plupart de ceux qui veulent passer pour compatissants jettent avec dédain aux malheureux qu'ils secourent, mais de donner comme un homme à un homme sur le patrimoine commun, *ut homo homini ex communi dabit*[2]. » Ne craignez pas de déroger, disait-il aux maîtres, en vous faisant aimer de vos esclaves; votre dignité n'aura pas à en souffrir. Celui qui prétendrait le contraire oublierait que ce qui ne suffit pas aux maîtres suffit à Dieu qu'on honore et qu'on aime, *Deo satis est qui colitur et amatur*[3].

Il est vrai que Sénèque en recommandant au sage de secourir les malheureux lui défendait de

1. *Ibid.*, II, 18.
2. Sénèque, *De Clem.*, II, 6.
3. *Id.*, *Ep.*, 47.

s'apitoyer sur leur sort. Juvénal, plus humain, ne voit rien au-dessus d'un cœur compatissant et professe que l'honnête homme ne saurait rester insensible au malheur d'autrui.

Ces belles maximes ne restaient pas à l'état de lettre morte dans les livres des sages, elles faisaient leur chemin dans les esprits et entraient peu à peu dans les institutions. Les satires de Juvénal sont de la même époque que la loi alimentaire de Trajan, qui prescrivait des distributions de secours aux enfants pauvres de Rome et de l'Italie [1]. Ce n'est pas assez de l'assistance publique avec ses secours matériels : l'éducation de l'enfant est l'objet de toutes les sollicitudes.

1. Il faut cependant reconnaître que l'intention politique avait plus de part dans cette institution que l'intention charitable. Parmi les enfants secourus il se trouvait seulement un dixième de filles. Il s'agissait avant tout d'empêcher la dépopulation et de préparer des soldats dévoués. Pline a très bien montré le caractère de cette institution : « Ces enfants sont élevés aux frais de l'État pour en être l'appui dans la guerre, l'ornement dans la paix. Un jour ils rempliront nos camps, nos tribus, et d'eux naîtront des fils qui n'auront plus besoin de cette assistance. » (*Panégyr.*, 28.) L'assistance légale et la philanthropie sont assurément choses louables, mais combien inférieures à la charité chrétienne! Celle-ci exige une abnégation, un dévouement que le sentiment religieux peut seul inspirer. La pitié pour les misères humaines est un sentiment naturel qui se fait jour à toutes les époques et dans tous les états de civilisation : le dévouement effectif et continu, le sacrifice et le don de soi-même à ceux qui souffrent sont d'un autre ordre. Pour être vraiment charitable et aimer le prochain comme soi-même, il faut l'aimer pour l'amour de Dieu, l'auteur de toute paternité et de tout bien au ciel et sur la terre.

Pendant que Quintilien, Sénèque et Tacite se livrent à de profondes réflexions sur ce sujet, des particuliers, comme Pline le Jeune, fondent des écoles, et l'État se préoccupe de pourvoir à l'enseignement public. En même temps le sort de l'esclave s'améliore sous la double pression des philosophes et de l'opinion publique. Le moment n'est pas éloigné où l'esclave sera officiellement traité comme une personne, où la cruauté du maître sera sévèrement réprimée et entraînera pour lui l'obligation de vendre le malheureux qu'il aura torturé.

La philosophie n'avait pas seulement adouci les mœurs et discrédité l'esprit de caste; elle avait allégé le fardeau de la superstition et miné les fondements de l'ancien culte en absorbant tous les dieux dans l'unité du panthéisme. Comme l'avait prédit Lucrèce, une étude plus approfondie de la nature et de ses lois avait atteint les racines de l'idolâtrie. Elle n'avait pas étouffé l'instinct religieux, plus vivace au contraire, et plus actif depuis qu'on l'avait réveillé en lui enlevant son appui traditionnel. Les pratiques minutieuses et les froides cérémonies du culte national ne répondaient plus aux besoins nouveaux. Aussi voyons-nous dans les satires de Juvénal la religion romaine céder le pas aux cultes passionnés de l'Orient. Depuis que Rome a cessé de s'appartenir pour devenir la

capitale de l'univers, toutes les superstitions de l'ancien monde semblent s'y être donné rendez-vous.

Elles sont accueillies avec défiance par les survivants des anciennes familles, mais les âmes avides d'émotion, les plébéiens et les femmes s'y jettent avec empressement et se passionnent pour ces cérémonies étranges où le sentiment religieux est excité parfois jusqu'au délire. La vérité des tableaux où Juvénal nous représente les femmes du grand monde recevant chez elles « la confrérie de la violente Bellone ou celle de la Mère des dieux » et s'imposant les plus rudes pénitences pour désarmer le ciel, est confirmée par les inscriptions, « où il est très souvent question d'autels, de statues, de monuments de tout genre élevés par les femmes aux divinités de l'Orient[1]. »

On a dit avec raison, je crois, que la religion romaine s'était rajeunie au contact des religions étrangères. Cependant il est une innovation qui devait lui être fatale, l'apothéose des Césars. Leur culte, d'abord établi en Orient, ne tarda pas à s'implanter à Rome, au grand détriment non seulement du culte national, mais de toute religion. Les dieux primitifs du Latium étaient condamnés à faire pauvre figure devant la ma-

1. G. Boissier, *La religion romaine*, t. I, p. 361.

jesté des Césars, et Valère-Maxime ne craindra pas de dire à Tibère : « Les autres divinités ne reposent que sur l'opinion des hommes ; la vôtre est présente à nos yeux et semblable à l'astre éclatant de votre père et de votre aïeul. Nous avons reçu les autres dieux, nous avons donné les Césars[1]. » Ce ne sont plus seulement les secrets de l'État, mais les secrets de la divinité qui sont divulgués. Le peuple ne pouvait prendre au sérieux la divinité d'un homme qu'il avait la veille porté au pouvoir et qui, suivant l'énergique expression de Juvénal, tombait du trône au ciel. La divinité était donc de création humaine et n'avait d'autre fondement que la crédulité de ses adorateurs. Manilius disait que le ciel avait gagné en importance depuis qu'Auguste le gouvernait,

Majus et Augusto crescit sub principe caelum (IV, 927).

Mais il y avait encore quelque chose de plus grand que la divinité d'Auguste, à savoir, le génie de l'homme qui l'avait inventée. *Ratio omnia vincit,* la raison est au-dessus de tout, et l'homme est un être véritablement divin ; que dis-je ? il fait des dieux, *jam facit ipse deos.*

Juvénal appliquera cette formule aux divini-

1. Valère-Maxime, *Praef.*

tés abstraites de l'ancienne Rome. *Nos te, nos facimus, fortuna, deam*, c'est nous qui faisons ta divinité, ô fortune! Mais le scepticisme et l'incrédulité n'entraînaient pas, comme aujourd'hui, l'abstention de toute pratique religieuse. Le culte public était indépendant des croyances individuelles, et Juvénal se fera un honneur de figurer parmi les desservants du nouveau culte. Ce terrible censeur, qu'on nous représente souvent comme un partisan obstiné des anciennes institutions, était en réalité d'humeur très conciliante en religion comme en politique. Une inscription d'Aquinum, son pays natal, nous apprend qu'il fut duumvir quinquennal et flamine du divin Vespasien. Cette inscription, placée dans le temple de Cérès Helvina qu'il avait fait élever à ses frais, nous montre, dans la personne de Juvénal, un exemple vivant des transformations qu'avait subies la religion romaine, la fusion de l'ancien culte et du nouveau.

On était évidemment allé trop loin, et la politique avait faussé le ressort du sentiment religieux. Il est bon que l'État et la religion soient associés, mais il ne faut pas que l'un absorbe l'autre. L'État qui fait de la religion un simple instrument de règne ébranle à la fois les fondements de l'édifice social et de l'institution religieuse. L'apothéose des Césars avait porté un coup terrible aux vieilles institutions et déter-

mina la banqueroute de la religion romaine. Cet amalgame de superstitions anciennes et récentes pouvait amuser la curiosité des dilettantes et intéresser la vanité de ceux qui en tiraient quelque profit, des flamines et des pontifes, qui s'appropriaient la meilleure part des hommages qu'on adressait aux dieux; mais ce divorce entre le culte et la croyance ne pouvait être accepté de la foule qui a besoin de croire et de se passionner pour l'objet de son culte. Aussi se détournait-elle de la religion traditionnelle pour aller chercher ailleurs un aliment à ses aspirations religieuses. Pour s'étourdir, elle donnait tête baissée dans tous les mirages de la superstition; elle passait avec ivresse des expiations sanglantes du culte de Cybèle aux excitations sensuelles du culte d'Adonis et aux orgies des Bacchanales. Le monde semblait menacé de périr dans les fureurs de l'idolâtrie.

Les esprits cultivés n'étaient pas moins embarrassés : ils n'étaient pas dupes des conventions sur lesquelles reposait le culte national et ne savaient à qui adresser leurs hommages. Le stoïcisme, qui s'était humanisé et attendri sur les misères de la foule, n'avait rien perdu de son attitude hautaine à l'égard de la divinité. Le sage, en se soumettant de lui-même au destin, se déclarait supérieur à Dieu qui le subit malgré lui. Le rationalisme, à son état aigu, opposait

une invincible résistance à toute pratique religieuse et aboutissait logiquement à l'athéisme. Mais le cœur a ses raisons plus fortes et au fond plus raisonnables que les étroites déductions du raisonnement[1]. Le sentiment religieux persistait en dépit des sophismes de l'orgueil, et, à certaines heures, les esprits les plus rigides se détendaient sous l'étreinte de la souffrance et criaient merci. Lorsqu'ils oubliaient les subtilités de l'école, les lettrés s'accordaient avec la foule pour appeler de leurs vœux l'avènement d'une religion plus épurée qui leur permît d'entrer en communication avec Dieu. Ils étaient mécontents de leur mythologie; mais en même temps trop enfoncés dans les préjugés du polythéisme pour s'élever à la notion du Dieu invisible, ils n'avaient que du dédain pour le judaïsme et le christianisme, qu'ils confondaient souvent l'un avec l'autre.

Cependant, le moment était proche où les barrières qui séparaient la philosophie de la vraie religion allaient s'abaisser, où allait s'affirmer la conformité de l'âme humaine avec la suprême manifestation de la sagesse et de la bonté de Dieu. Le christianisme, qui devait étendre ses

1. « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. » (Pascal, *Pensées*, VIII, 6.)

conquêtes au delà du monde civilisé, commençait à se répandre dans la société romaine et l'autorité de sa doctrine s'imposait aux savants comme aux ignorants. L'Homme-Dieu avait relié la terre au ciel et rétabli l'ancienne familiarité de l'homme avec son créateur. La Sagesse incréée, le Verbe s'était fait chair, il avait habité parmi nous ; on l'avait vu plein de grâce et de vérité. La paix du cœur était assurée aux hommes de bonne volonté : ils trouvaient dans la religion nouvelle, avec les préceptes de la morale la plus pure, l'union tant désirée de l'homme avec Dieu réalisée par le Souverain Médiateur [1] ; entrant en communication immédiate avec le Dieu vivant, ils pouvaient, dès ici-bas, participer à la vie divine et à l'éternelle félicité.

1. I Tim., II, 5 : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... V-X

CHAPITRE PREMIER. — *La métaphysique de Lucrèce*..... 1-49

Enthousiasme de Lucrèce pour la science. — But qu'il se propose..... 1

I. Double fondement de la métaphysique épicurienne... 5

La formation des corps, ce que Lucrèce appelle leur création..... 8

Dissolution des corps : rien ne s'anéantit..... 15

II. Lucrèce n'avait pas l'idée de la création..... 25

Cette idée n'avait pas cours à son époque..... 27

Cicéron est le premier auteur profane qui l'ait entrevue. 29

Il l'avait sans doute empruntée aux Juifs..... 31

III. Lucrèce divinise la nature..... 37

Les philosophes naturalistes modernes tombent dans les mêmes contradictions que Lucrèce. — M. Renan et M. Berthelot..... 39

L'inconnaissable de Littré et d'Herbert Spencer..... 43

Nécessité d'opposer la science et la foi aux ravages de la fausse métaphysique..... 46

CHAPITRE II. — *Les études philosophiques de Cicéron*.. 50-86

Cicéron, le principal représentant de la philosophie à Rome..... 50

I. Ses premières études oratoires et philosophiques..... 53

La philosophie et l'éloquence naturellement inséparables..... 58

Préférences de Cicéron pour la doctrine de la nouvelle Académie..... 62

II. Philosophie politique de Cicéron..... 64

La *République* : les droits de l'Etat..... 66

Les *Lois*, complément de la *République*..... 69

Les *Devoirs*, manuel de l'homme d'Etat..... 70

III. Philosophie morale et religieuse..... 73
L'*Hortensius*, les *Académiques*, le *de Finibus*..... 75
L'éclectisme de Cicéron..... 76
Il initie les Romains aux doctrines de la Grèce..... 82
Excellence et bienfaits de la philosophie..... 84

CHAPITRE III. — *Les opinions religieuses de Cicéron*.. 87-125
Difficulté de connaître les sentiments religieux de Cicéron..... 87
I. Son éducation au foyer domestique..... 91
Initiation aux mystères d'Eleusis..... 94
Indifférence et légèreté à l'égard des dieux..... 95
II. Religion de l'homme d'Etat..... 98
Professions de foi de Cicéron à la tribune..... 99
Caractère religieux de ses démêlés avec Clodius..... 100
Croyance à la Providence générale et aux dieux de Rome. 106
Utilité sociale de la religion..... 110
III. Doutes et hésitations du philosophe..... 111
La doctrine du probabilisme dans les *Académiques*.... 113
Les opinions religieuses de Cicéron n'ont pas eu d'influence sur sa vie..... 119
Vains efforts de l'opportunisme doctrinal..... 122
Nécessité de revenir au christianisme intégral..... 124

CHAPITRE IV. — *Opinions de Cicéron sur l'immortalité de l'âme*..... 126-153
Affirmations contradictoires de Cicéron sur la vie future. 127
I. Dans les *Catilinaires*, il se contredit à quelques jours de distance..... 129
Dans le *pro Cluentio*, il traite de chimère la croyance à la vie future..... 130
Dans le *pro Archia*, il semble opiner en faveur de la survivance..... 131
II. Mêmes variations dans ses écrits philosophiques..... 133
La vie future, garantie de l'ordre social dans la *République* et dans les *Lois*..... 135
Les deux opinions sur la survivance et l'anéantissement juxtaposées dans la 1re *Tusculane*..... 137
Horreur de Cicéron pour les supplices dans une autre vie..... 142
III. Mêmes incertitudes dans la correspondance de Cicéron..... 146
Toujours le même dilemme, survivance heureuse ou anéantissement..... 149

Incertitude des anciens sur cette question capitale..... 151
Le christianisme a définitivement résolu le problème de notre destinée..... 152

CHAPITRE V. — *La religion de Virgile*..... 154-192
Eléments divers dont se compose la religion de Virgile.. 155
I Virgile a puisé à la campagne l'amour de la religion et des ancêtres..... 158
La religion dans les *Bucoliques*, le culte impérial..... 159
Caractère religieux des *Géorgiques*..... 164
Commisération de Virgile pour les souffrances du laboureur..... 167
II. La religion est avec le patriotisme le grand ressort de l'*Enéide*..... 170
La grandeur de Rome, juste récompense de la piété populaire..... 173
Le pieux Enée. — Le destin et les dieux..... 174
L'apothéose d'Auguste, achèvement des destins de Rome. 178
Faiblesse de l'homme et résignation à la volonté des dieux..... 179
III. Part de la fiction dans les idées religieuses de Virgile. 185
Compromis entre la religion naturaliste des philosophes et la théogonie des poètes..... 186
Sévérité de Bossuet à l'égard de Virgile..... 187
Sentiments religieux de Virgile..... 189
Il s'est inspiré des prophéties messianiques venues de l'Orient..... 191

CHAPITRE VI. — *La vie future dans le VIe livre de l'Énéide*..... 193-227
Universalité de la croyance à la vie future..... 194
I Les enfers de Virgile. — Monstres qui en gardent l'entrée..... 196
Les âmes au bord du Styx. — Nécessité de la sépulture. 198
Le champ des pleurs situé entre le Styx et le Tartare.. 202
Châtiments des coupables enfermés dans le Tartare... 205
Bonheur des justes dans les Champs-Élysées..... 208
II. Le système du monde. — L'âme universelle..... 210
Théorie de l'expiation et de la métempsycose..... 212
Virgile n'a pu concilier cette théorie avec les croyances populaires..... 214
Platon l'avait fait tant bien que mal..... 216
Instabilité des conceptions philosophiques sur la vie future..... 220

Harmonie du dogme chrétien avec les aspirations de l'âme humaine..... 222

CHAPITRE VII. — *La doctrine religieuse de Sénèque*... 228-268

Difficulté de connaître les opinions religieuses de Sénèque..... 229

I. Preuves de l'existence de Dieu : ses différents noms.. 235

Dieux secondaires chargés d'exécuter ses ordres..... 238

Attributs de Dieu, cause première, être par soi, indépendant et infini, esprit invisible, conscient et personnel, libéral et bienfaisant..... 240

II. Rapports de Dieu avec l'homme. — *Traité* de la Providence..... 243

Grandeur de l'homme. — Sollicitude et bonté de Dieu à son égard..... 245

Les desseins de Dieu sont insondables..... 247

La Providence et les arrêts immuables du destin..... 249

Dieu éprouve ceux qu'il aime. — La vie est un combat. 250

Dieu est en nous. — Le sage vit de pair avec les dieux. 253

III. Rapports de l'homme avec Dieu. — Aversion de Sénèque pour la superstition..... 255

Culte intérieur : imitation de Dieu et pureté d'intention..... 259

Examen de conscience, choix d'un directeur..... 263

Ascétisme philosophique, orgueil stoïcien..... 264

Conclusion. — Incertitudes et contradictions de Sénèque..... 266

Le christianisme a rétabli les vérités essentielles et les a mises à la portée de tous..... 267

CHAPITRE VIII. — *Le christianisme de Sénèque*..... 269-306

Polémique au sujet du christianisme de Sénèque..... 270

I. Sénèque a-t-il connu saint Paul ? — Confrontation de l'apôtre avec Gallion..... 273

Séjour de saint Paul à Rome. — Les gens de la maison de César..... 275

Silence des premiers apologistes sur les relations de Sénèque et de saint Paul..... 279

Opinions de saint Jérôme et de saint Augustin sur leur prétendue correspondance..... 280

II. Sénèque n'a rien emprunté à saint Paul. — Opposition radicale entre la philosophie de Sénèque et les enseignements de l'Évangile..... 285

Témoignage de saint François de Sales à ce sujet..... 288

Divagations de Sénèque sur l'immortalité de l'âme... 290
Sénèque a emprunté ses plus belles maximes aux philosophes qui l'ont précédé..... 295
Sa morale sociale est moins humaine que celle de saint Paul..... 300
Supériorité du christianisme..... 305

CHAPITRE IX. — *La religion dans la Pharsale*..... 307-352
Lucain a reproduit les conceptions de Sénèque..... 307
I. La mythologie dans la *Pharsale* : Jupiter, Phébus, Neptune..... 312
Fables surannées : combat d'Antée et d'Hercule, Méduse..... 314
Songes de César et de Pompée. — Opinion de Voltaire. 315
Apothéose de Néron..... 318
Les dieux, *superi*, et le destin, *fatum*..... 320
César et Pompée invoquent les dieux et la fortune.... 321
Lucain les apostrophe à son tour et nie la Providence. 326
Il se rétracte et se résigne à la volonté des dieux..... 327
II. La superstition dans la *Pharsale*. — Les prodiges, les prédictions..... 330
L'oracle de Delphes. — La Phébade Phénomoé..... 333
La magicienne Erichtho. — Évocation..... 336
Trouble dans les enfers. — Vanité de la gloire humaine. 340
III. Le stoïcisme dans la *Pharsale*. — Vultéius et Scéva, Pompée..... 342
Caton dédaigna les oracles de Jupiter Ammon..... 345
Apothéose de Caton. — La *Pharsale*, épopée stoïcienne. 348
Complexité et incohérence des idées religieuses de Lucain..... 350

CHAPITRE X. — *Les idées philosophiques et religieuses de Juvénal*..... 353-397
La philosophie dans les satires de Juvénal..... 354
I. Préventions de Juvénal contre les philosophes..... 356
Maximes des sages mêlées aux imprécations contre la corruption romaine..... 359
Le poète satirique s'efface devant le moraliste..... 362
Excellence de l'homme intelligent et sensible..... 363
Le respect de l'esclave et de l'enfant..... 364
Le coupable accablé de remords..... 366
Juvénal et ses esclaves..... 367
Nature et destinée de l'âme..... 370
Relations de l'homme avec Dieu..... 372

II. Irrévérence de Juvénal à l'égard de la mythologie grecque..... 374
Respect de la vieille religion romaine..... 376
Crédulité superstitieuse : éclipses de lune..... 378
Attaques de Juvénal contre les cultes orientaux..... 379
Les prêtres de Cybèle. — Les astrologues chaldéens... 380
Les devins de carrefour. — Les magiciens..... 382
Les Juifs et la loi de Moïse..... 384
Silence sur les chrétiens..... 386
III. Conclusion. — Influence de la philosophie sur les mœurs et les institutions..... 388
Apothéose des Césars. — Banqueroute de la religion romaine..... 392
Avènement du christianisme..... 396

Toulouse, imprimerie DOULADOURE-PRIVAT, rue Saint-Rome, 39. — 3752

A LA MÊME LIBRAIRIE

Histoire de la Littérature latine, par M. Morlais, docteur ès lettres, professeur à la Faculté libre des lettres de Toulouse. In-18 jésus, broché..... 2 50

Littératures française, grecque et latine (Histoire des), mises en tableaux synoptiques, par les RR. PP. Bizeul et Boulay, professeurs à l'école Saint-Jean, à Versailles. In-4°, broché :

Littérature grecque..... 2 »

Littérature latine..... 2 50

Littérature française : 1re partie : Des origines à la fin du moyen âge (1500)..... 3 50

— 2e partie : De la Renaissance à nos jours..... 5 50

Composition française (La) des classes supérieures des baccalauréats classique et moderne, des grandes écoles et du brevet supérieur. 100 plans méthodiques et 640 sujets proposés aux plus récents examens, par M. l'abbé S. Verret, licencié ès lettres, préfet des études à l'Institution Notre-Dame de Chartres. In-18 jésus, broché..... 2 50

Morceaux choisis de Prosateurs et de Poètes français depuis les origines de la langue jusqu'à nos jours, avec des notes et des notices, par M. l'abbé E. Ragon. In-18 jésus, relié toile pleine :

Cours élémentaire : XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles..... 2 »

Cours moyen : XVIe, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles..... 3 »

Cours supérieur : Depuis les origines de la langue française jusqu'à nos jours..... 4 »

Lettres choisies, avec une introduction, des notices et des notes, par le R. P. Chauvin, de l'Oratoire, licencié ès lettres, préfet des études à l'école Massillon, à Paris. In-18 jésus.

XVIIe siècle. Broché..... 2 50

— Relié toile pleine..... 3 »

XVIIIe siècle. Broché..... 2 50

— Relié toile pleine..... 3 »

Auteurs français du Baccalauréat ès lettres (Les). Études littéraires par MM. les abbés A. Mouchard et C. Blanchet, licenciés ès lettres, anciens élèves de l'École des Carmes, professeurs aux Petits Séminaires d'Orléans. In-18 jésus :

Tome Ier : *Les Poètes du XVIIe siècle.* Corneille, Racine, Molière, La Fontaine, Boileau. Broché..... 3 50

— Relié toile pleine..... 4 »

Tome II : *Les Prosateurs.* Les écrivains du moyen âge. Montaigne, Pascal, Bossuet, Fénelon, La Bruyère, Mme de Sévigné, Montesquieu, Voltaire, J.-J. Rousseau, Buffon, Diderot, Chateaubriand, Michelet. Broché..... 3 50

Relié toile pleine..... 4 »

Toulouse. Imp. Douladoure-Privat, rue Saint-Rome, 39. — 3752

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

27May'50MB

22Jan'61BS

IN STACKS
JAN 11

REC'D LD
JAN 11 '61

RECEIVED BY
NOV 8 1980
CIRCULATION DEPT.

JUL 25 1981
JAN 30 1981

LD 21-100m-11,'49(B7146s16)476

YB 7082